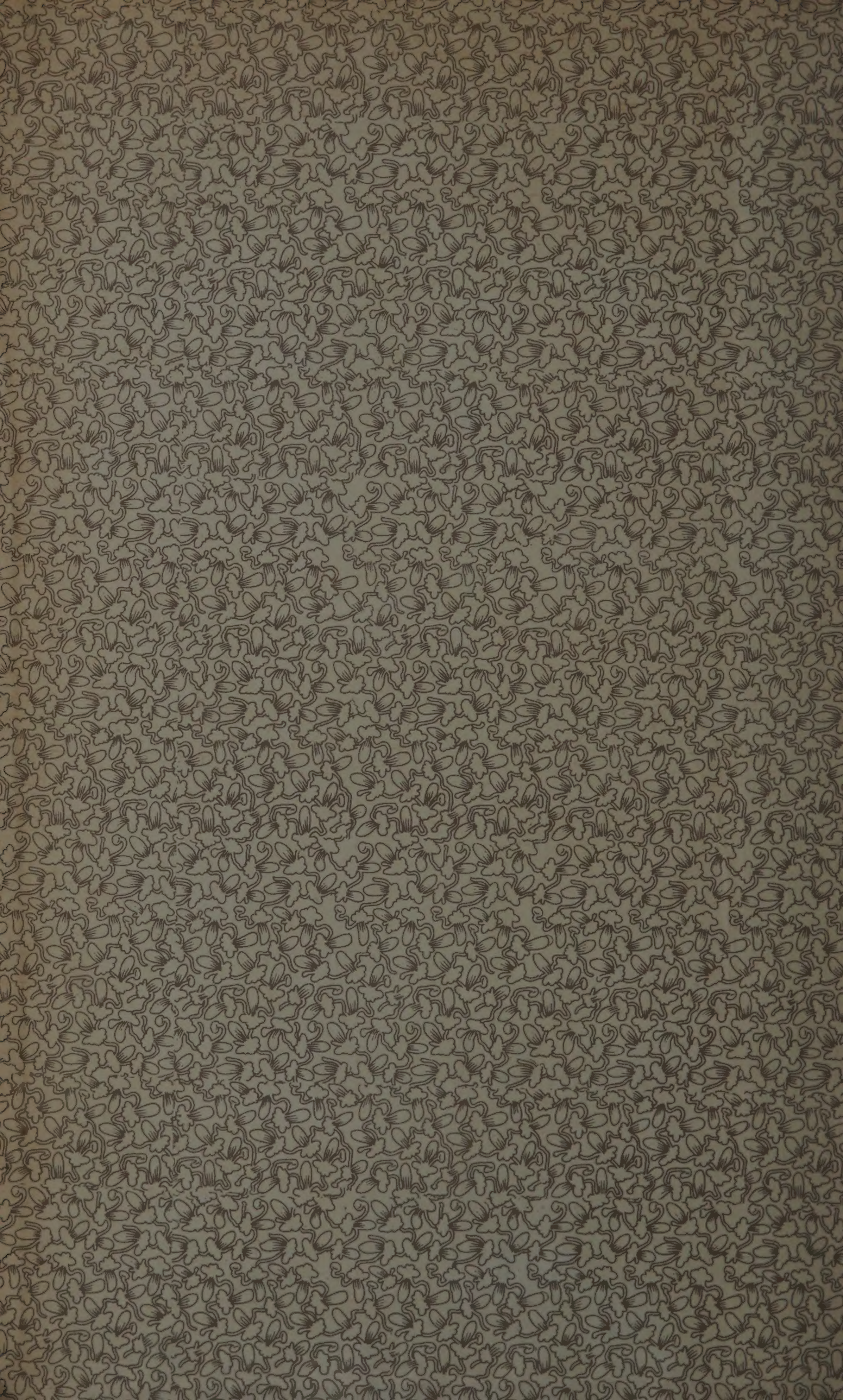




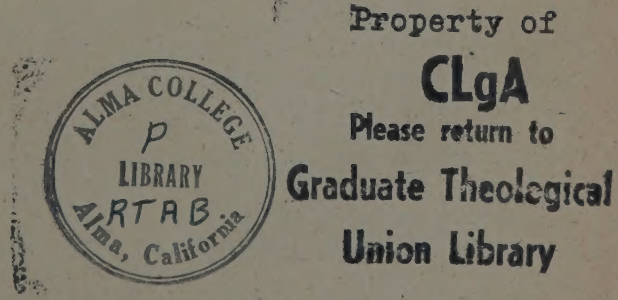
Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome premier

1929-1932

PAR

D. H. Bascour, D. B. Capelle,
D. M. Cappuyns, D. O. Lottin.



ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Les auteurs du *Bulletin* sont désignés par les sigles suivants :

D. H. B. (D. H. Bascour)
D. B. C. (D. B. Capelle)
D. M. C. (D. M. Cappuyns)
D. O. L. (D. O. Lottin)

Ont en outre collaboré au *Bulletin* :

D. B. Botte (n° 212, 213, 277, 290, 400, 698, 699)
D. P. De Vooght (n° 315)
D. B. Janssens (n° 292)
D. G. Laporta (n° 321, 1155)
D. J. Leclef (n° 949, 951, 1108, 1109, 1110, 1164, 1176, 1177, 1178, 1179, 1182, 1189, 1190, 1201, 1202, 1203)
D. B. Reynders (n° 873, 874, 875, 876, 878, 879, 880, 881, 889, 964, 972, 974, 975, 976, 988, 1004, 1006, 1010, 1114, 1115, 1116)
D. A. Robeyns (n° 313)
D. A. Stoelen (n° 957, 1157)

Les *Tables des Noms et des Doctrines* ont été dressées par D. H. Bascour.

AVANT-PROPOS.

En joignant ce Bulletin de théologie ancienne et médiévale *aux* Recherches, *nous poursuivons un double dessein: renseigner nos lecteurs aussi promptement et complètement que possible sur les publications courantes (ouvrages, brochures, articles de Revues, recensions importantes) de notre spécialité et leur fournir de celles-ci une brève analyse critique.*

Le programme du Bulletin *coïncide exactement, pour ce qui est de la matière et de la période embrassées, avec celui des* Recherches: *la théologie occidentale depuis l'époque de Tertullien jusqu'au concile de Trente, à l'exception de la théologie protestante. On n'y cherchera donc pas les études d'histoire purement philosophique.*

Bien que le point de vue propre du Bulletin *soit avant tout l'histoire des doctrines religieuses, les travaux d'ordre littéraire qui offrent pour celles-ci un intérêt réel sont également signalés pour la période médiévale. Pour les six premiers siècles, au contraire, nous nous contentons de renvoyer une fois pour toutes au* Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine *annexé à la* Revue bénédictine.

Le caractère rigoureusement scientifique du Bulletin *nous oblige à exclure de son domaine tout ce qui n'est pas de nature à enrichir notre connaissance du moyen âge théologique. En conséquence nous négligeons: 1° les travaux de seconde main ou dépourvus de documentation; 2° les études, même originales, sur la littérature de pure édification; 3° les travaux exécutés sur les sources mais dont le souci est moins d'approfondir à nouveau ces dernières que d'aider à propager leur contenu. Ce dernier genre d'écrits concerne surtout les grands Docteurs: S. Augustin, S. Anselme, S. Bernard, S. Bonaventure, S. Thomas, le Bx Duns Scot etc.*

Comme le classement par ordre de matières n'est guère praticable sans de nombreuses répétitions — ce qui dans un Bulletin analytique et critique offrirait de sérieux inconvénients —, nous adoptons de préférence l'ordre chronologique des sujets traités. Il va de soi que cette disposition est purement méthodique et ne prétend pas, notamment pour la période scolastique, à une exactitude rigoureuse. Les études au sujet d'un même document, d'un même auteur ou d'une même époque sont classées dans l'ordre suivant: biographies, éditions, études littéraires, études doctrinales — ces dernières étant divisées à leur tour d'après les cadres généralement reçus. Les travaux embrassant un espace de temps plus ou moins long sont notés à leur point de départ et avant ceux dont le champ est plus restreint. Nous avons cru inutile de marquer toutes ces divisions — même celle trop élastique et un peu arbitraire: antiquité, haut moyen âge, bas moyen âge — par des titres et des sous-titres. Cependant pour

que la consultation du Bulletin *ne s'en trouve pas entravée, nous indiquons dans la marge extérieure la succession des siècles, auxquels correspond approximativement chaque série de notices. En outre, pour permettre au lecteur spécialisé de retrouver facilement son domaine propre, nous joignons à chaque livraison une table provisoire, par ordre de matières, des publications doctrinales recensées.*

La rédaction du Bulletin *est confiée à* D. BERNARD CAPELLE *pour l'antiquité chrétienne, à* D. MAÏEUL CAPPUYNS *pour le haut moyen âge et à* D. HILDEBRAND BASCOUR *pour le bas moyen âge. Ce n'est qu'en raison d'une compétence spéciale qu'on a recours à d'autres recenseurs. Tous les comptes rendus sont signés, des seules initiales s'il s'agit d'un des trois rédacteurs.*

Le point de départ du Bulletin de théologie ancienne et médiévale *est fixé au second semestre de 1928 pour les périodiques paraissant plusieurs fois l'année, au début de 1928 pour les autres publications. Les comptes rendus d'ouvrages antérieurs à 1928 ne sont pas signalés.*

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

JANVIER 1929

1. J. B. Umberg S. J. *Die These von der Mysteriengegenwart.* — Zeitschr. kath. Theol. 52 (1928) 357-400. IIIe s.

D. Casel (*Jahrb. Liturgiewiss.* 6, 1926, p. 113-204) avait essayé de donner à sa théorie du *Mysterium* une base solide dans la tradition chrétienne. C'est à cet arsenal de textes que s'attaque le P. U. Aucun des textes allégués ne prouverait la prétendue présence physico-mystique de la passion et de la mort du Christ, encore moins des autres mystères, dans la liturgie. L'examen est nécessairement un peu sommaire; certains témoignages demanderaient une étude détaillée. Aperçus intéressants toutefois sur le sens de S. Grégoire le Grand *Dialog.* 4, 58 (p. 385); sur celui de *sacramentum* chez S. Augustin (p. 383), de *repraesentatio* chez P. Lombard et ses commentateurs (p. 386), de *sacramentum passionis* dans la *Summa theologica* (notamment 3 q. 60 a. 3; q. 73 a. 4; q. 83 a. 1) de S. Thomas (p. 388-9). D. M. C.

2. E. Buonaiuti. *Il cristianesimo nell' Africa romana.* — Bari, Laterza, 1928; in 8, xxiv-454 p. L. 40.

Le style de cet ouvrage, encore qu'un peu précieux, est d'une rare élégance. L'intérêt s'éveille dès les premières pages et ne languit jamais.

Le motif qui a poussé M. B. à retracer l'histoire du christianisme africain est avoué en fin du volume: l'Afrique a compris dès les débuts l'inviolabilité de la conscience religieuse en face de n'importe quel pouvoir d'ici-bas, et elle demeura héroïquement fidèle à ce postulat de sa profession chrétienne. Cette thèse est soutenable, mais c'est déjà une intèrprétation des faits et l'on pourrait facilement y contredire.

Que les martyrs scillitains, en mourant pour leur foi, aient revendiqué la liberté de conscience, c'est trop clair, mais les martyrs de tous temps et tous pays sont dans ce cas. L'intransigeance de Tertullien vient-elle de la même préoccupation? C'est douteux. Il faut remarquer que le principe de la liberté n'est pas invoqué dans le *De praescriptionibus* — au contraire — mais dans l'*Adv. Praxeam*, manifeste hérétique: tous les dissidents ont partout posé en victimes de la conscience inviolable. Le cas des donatistes est plus clair encore. B. va jusqu'à dire que leur indomptable résistance « a valu à la civilisation chrétienne le salut d'un grand principe (p. 451) ». On estimera, plus justement, que leur obstination avait un caractère politique et intéressé. Chacun sait

aujourd'hui que le groupe des premiers adversaires de Cécilien était loin d'être « saint », et leurs appels réitérés pour une revision des jugements ecclésiastiques par le pouvoir civil, sous Constantin, suffit à montrer leurs vues « réalistiques », pour employer l'élégante épithète de B.

Je regrette de devoir ajouter que la thèse générale de B. a réagi assez malencontreusement sur sa façon d'apprécier les faits. Malgré lui, l'auteur semble considérer les hérésies comme des manifestations du véritable esprit religieux, réprimées hélas! par l'autorité ecclésiastique. Les Valentiniens lui paraissent calomniés par Tertullien. Mais sa source, qui est Irénée, n'est-elle pas reconnue, de plus en plus, comme digne de foi? B. est disposé aussi a penser qu'on a faussé la doctrine de Marcion en lui attribuant le dualisme (p. 113). En réalité la doctrine marcionite ne serait guère qu'une admirable éthique et, si les circonstances historiques avaient été différentes, peut-être le prédicateur de la morale absolue de bonté et de renoncement n'eût-il jamais été taxé d'hérétique, bien au contraire (p. 121)!

Il apparaît dans tout le volume que B. répugne à envisager le christianisme comme un dogme. Il a des pages émues et vraiment belles (p. 389 et suiv.) sur S. Augustin et l'immense portée du *De Civitate Dei*. La cité de Dieu est la cité des âmes. Mais on ne doit pas oublier que le génie qui revendiquait si bien pour le christianisme sa mission morale et sociale, fut en même temps un polémiste infatigable en faveur de la pureté du dogme.

Le livre est donc discutable, mais non négligeable. Il vaut surtout par l'étude détaillée de Tertullien et par les aperçus sur S. Augustin. Le reste est plus superficiel.

Les notes recueillent les opinions de B. sur les questions littéraires. Il est au courant des dernières discussions et s'est formé un avis personnel sur maint problème, mais l'espace restreint ne lui permettait pas les exposés complets.

D. B. C.

3. K. Adam. *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre.* — Theol. Quartalschr. 109 (1928) 161-256.

Ces études sont provoquées par le volume récent de E. Caspar : *Primatus Petri*. Elles méritent d'être signalées à l'attention.

Au sujet de Tertullien, M. A. estime qu'on a tort d'attacher grande importance à l'expression *Ecclesia Petri propinqua* qui, quoi qu'en dise Harnack, ne se rapporte pas exclusivement à l'Eglise romaine. Il est beaucoup plus essentiel d'observer que l'autorité de Rome s'impose à Tertullien comme une vérité traditionnelle (p. 184-185) dont il ne songe à discuter que l'étendue. Quant au terme cyprianique *Cathedra Petri*, on en trouve l'équivalent dans le *De Praescript.* 32: *Clementem a Petro ordinatum*, dont il faut souligner la portée, car Tertullien n'exprime pas ici une vue personnelle, mais se fait l'écho de la croyance catholique. Bonnes preuves p. 193-196. Enfin si la double mention *Petrus et Paulus* ne préjuge en rien du privilège de Pierre, c'est cependant Tertullien qui, le premier, a parlé de Pierre seul.

Cette partie du travail de M. Adam est excellente.

Il en vient ensuite à S. Cyprien. On sait quelle construction arbitraire écha-

faude M. Caspar à son sujet (cf. *Rev. bénéd.* 40, 1928, p. 154). M. A. n'a pas de peine à en montrer la caducité. Mais il ne se résout pas à admettre une incohérence dans l'ecclésiologie de S. Cyprien. Le fait est, dit-il, que l'évêque de Carthage dénie à l'évêque de Rome « toute supériorité active sur les évêques (p. 254) ». Doit-on en inférer qu'il ne lui reconnaît qu'une prééminence d'honneur? C'est plutôt, pense M. A., un « ruhende Primat » un « Primat au repos » (p. 254). Cyprien concevait l'Eglise enseignante, non sur le plan vertical de subordination, mais sur un plan horizontal. Cependant, parce que Pierre est choisi seul avant tous, il devient le définitif représentant de la volonté d'unité du Christ pour son Eglise. Il est symbole et rappel vivant de la loi suprême: *ut sint unum*. Là est sa prérogative réelle.

Ces vues ressemblent fort à celles de H. Koch. Non sans quelques nuances cependant, dont la principale est la revendication, pour Rome, d'une primauté réelle, mais qui est condamnée à une telle inaction qu'on la croirait absente. Cette singulière primauté consistant simplement à être symbole d'unité a-t-elle pu sérieusement paraître à Cyprien réelle?

Contre cette interprétation se dressent les textes clairs rassemblés depuis longtemps à propos de Koch (cf. J. Chapman, *Studies on the early papacy* [1928] p. 28-50) et le fait si opportunément rappelé par M. A. lui-même, que la croyance à une primauté romaine efficace était déjà traditionnelle au temps de Tertullien. Ce fait s'est imposé à Cyprien, mais gênait sa synthèse théorique trop hâtivement élaborée. D'où l'illogisme et l'embarras de ses déclarations.

D. B. C.

4. H. Pope O. P. [*The Atonement, IV*] *The latin Fathers.* — The Atonement, Papers from the Summer School of Cath. Stud. Cambridge 1926, edit. by C. Lattey S. J. (Cambridge, W. Heffer, 1928; in 12, xx-309 p. Sh. 7. 6) 107-134.

On a accusé les Pères, les latins surtout, d'avoir donné un sens purement juridique à la rédemption, en exagérant l'idée d'expiation et celle de substitution pénale. Le P. P. parcourt les œuvres de Tertullien, Cyprien, Augustin etc., et n'a pas de peine à montrer que, en substance, la théologie patristique ne fait qu'illustrer la conception paulinienne authentique. L'exposé est suffisant pour une conférence de vulgarisation, mais un peu court et superficiel pour une réfutation en règle de Rashdall, vivement pris à partie. Il manque aussi de nuancé. Tout n'est pas faux dans les accusations qu'il écarte: plus d'un écrivain ancien a trop laissé dans l'ombre l'élément moral de la rédemption.

D. B. C.

5. P. G. M. Rhodes. [*The Church, IV*] *The Ante-Nicene Fathers.* — The Church, Papers from the Summer School of Cath. Stud. Cambridge 1927, edit. by C. Lattey S. J. (Cambridge, W. Heffer, 1928; in 12, xiv-303 p. Sh. 7. 6) 91-110.

En fait, l'étude sur les pères anténicéens se réduit à une discussion du cas de S. Cyprien. « Il faut concéder que S. Cyprien proposa des théories partielle-

ment inconciliables avec l'enseignement formel de l'Eglise dans la suite (p. 97) ». Il y fut amené par sa tentative de synthèse à propos du cas de Carthage : c'était prématuré et basé sur d'insuffisantes prémisses.

L'exposé est clair et franc. Trop peu de citations. Les grands textes difficiles ne sont pas expliqués. Cyprien n'a-t-il vu dans le différend avec Rome qu'une question pratique? L'auteur semble s'exagérer l'isolement de Carthage en cette affaire. D. B. C.

IVe s. **6.** J. M. Dalmau. *La doctrina del pecat original en sant Pacià.* — Anal. sacr. Tarrac. 4 (1928) 203-210.

Les ouvrages examinés ici sont le traité *De Baptismo* et le *De similitudine carnis peccati.*

Le *De Baptismo* parle fortement du péché originel, du terrible héritage reçu d'Adam. Mais l'auteur me paraît voir trop facilement dans les textes l'affirmation que cet héritage est un état de péché et non la tyrannique concupiscence ou le péché actuel, attribués au premier homme comme l'effet à sa cause. Le passage sur lequel il insiste le plus : « omnes enim peccaverunt jam ipsa *urgente* natura » dénonce-t-il autre chose que la concupiscence? Le terme *urgente* semble bien indiquer que la nature pousse au péché, non qu'elle est en état de péché.

Le *De Similitudine* est moins important : il ne parle que des effets de la faute d'origine. D'ailleurs, ce traîté est-il de Pacien? D. B. C.

Ve s. **7.** K. Mueller. *Kirche und Reich Gottes bei Augustin.* Zu *De Civit. Dei* 20, 9 (Kleine Beitr. z. alten Kirchengesch. 14). — Zeitschr. NT Wiss. 27 (1928) 202-211.

L'Eglise visible est-elle, dans la pensée d'Augustin, le Royaume de Dieu? Reuter l'a nié, Holl l'affirmait. M. M. se range à l'avis du premier. Dans un double sens cependant Augustin appelle l'Eglise, Royaume de Dieu : 1) parce que sa meilleure partie est au ciel ; 2) parce que sa force interne agissante est celle du Royaume. Mais jamais le Docteur d'Hippone n'identifie purement et simplement Eglise et Royaume. D. B. C.

8. B. Poschmann. *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* (München. Stud. z. hist. Theol. 7). — München, Kösel & Pustet, 1928 ; in 8, 316 p. Mk. 8,50.

9. H. Koch. *CR de B. Poschmann* (voir *Bull.* n° 8). — Theol. Literaturz. 53 (1928) 493-497.

Cette importante étude se rattache aux travaux antérieurs de M. Poschmann sur la pénitence. L'époque examinée ici va de la mort de S. Augustin à S. Grégoire. Beaucoup de textes avaient déjà été commentés par divers auteurs, mais une étude complète restait à faire.

La théorie et la pratique pénitentielles de chacune des églises (romaine, gallicane, espagnole, africaine) sont d'abord soigneusement décrites. Suit un

chapitre sur la pénitence des clercs : ceux-ci étaient exclus de la pénitence publique ; pourquoi ? et quel était le sort de ceux d'entre eux qui avaient failli ? A la lumière des renseignements recueillis, M. P. entreprend donc de montrer l'illusion de M. Adam, partagée par Mgr Batiffol, le P. Galtier et d'autres, touchant l'existence d'une pénitence ecclésiastique privée, à partir de S. Augustin. Il soutient que cette innovation n'est pas antérieure à la période carolingienne. Le dernier chapitre du livre traite de S. Grégoire et de S. Isidore.

Il est des points sur lesquels l'accord se fait de plus en plus. La pénitence publique était exigée pour tout péché grave, public ou secret ; l'aveu, obligatoire toujours, ne se faisait pas publiquement ; de durée variable, la pénitence entrainait l'interdiction de certains états, particulièrement la carrière militaire, et obligeait à la continence, même après la réconciliation ; comme le baptême, elle ne s'administrait qu'une fois dans la vie.

Conception rigide, adaptée à l'âge héroïque de l'Eglise naissante ! Au Ve siècle, la décadence des mœurs chrétiennes a réduit la grande institution pénitentielle à n'être plus que l'ombre d'elle-même. Ses exigences austères l'on rendue impraticable à la masse. On a restreint peu à peu son usage, jusqu'à le réserver, pour la plupart des cas, à l'article de la mort. On l'interdit même au pécheur trop jeune, par crainte de rechute !

Quel salut restera-t-il, pendant la vie, aux âmes souillées, devenues légion ? Les documents sont très explicites : il reste le repentir personnel, le redressement moral, ce que nous appellerions aujourd'hui la contrition parfaite. Son efficacité est reconnue : celui qui s'est ainsi converti peut recevoir l'eucharistie. Il a donc reconquis l'état de grâce. Jusqu'à quel point se juge-t-il encore tenu de se soumettre plus tard à la pénitence publique, les textes ne le disent pas clairement. En attendant, exclus de tout pardon rituel, le pécheur en est réduit à la conscience qu'il a de son repentir. Est-ce assez sûr ? On pressent que le besoin des âmes réclamera tôt ou tard un complément sacramentel, et que l'on en viendra à une pénitence ecclésiastique privée, à une absolution sanctionnant le repentir et réitérable comme lui. M. Poschmann estime qu'au Ve et VIe s. on n'a pas encore franchi cette étape décisive. Je crois que dans l'ensemble, il a raison, non seulement parce que les textes n'établissent pas clairement le contraire, mais surtout parce que, si la pénitence privée avec absolution était alors d'usage normal, les termes dont se servent les contemporains pour recommander la pénitence publique et son importance, deviennent inintelligibles : il est manifeste que l'introduction d'une réconciliation privée enlevait à l'antique discipline presque tout son sens.

Cependant, peut-être l'auteur n'a-t-il pas assez distingué entre usage et institution. La coutume condamnée comme un abus par le concile espagnol de 589, est bien la réconciliation privée : *ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent* (p. 157). M. P. ne veut pas que cet abus fut invétéré. Soit, mais il existait *per quasdam Ecclesias ;* or, nous n'en saurions rien si le concile de 589 ne nous le révélait brusquement. Qui peut dire qu'avant de devenir *institution,* cette pratique, issue du besoin d'un pardon sensible, ne fut pas *usage* assez longtemps en maints endroits ? Elle était dans la logique d'une évolution qui n'a pas dû se régler partout de même manière.

Dans le volume que nous promet l'auteur sur la période suivante, il faudra

donc attentivement remarquer comment se présentent les premières attestations indubitables de la réconciliation privée. On verra alors si elle fut autre chose que l'adoption officielle d'un usage déjà très répandu et assez ancien.

M. Koch prodigue au livre de M. Poschmann les meilleurs éloges. Il estime qu'on n'avait pas encore traité avec tant de fermeté critique ce sujet difficile. Il conteste un seul point : la valeur sacramentelle reconnue à la pénitence publique. Ceci mérite attention. Qu'à l'âge d'or de l'institution ce caractère fût admis, paraît ressortir de l'assimilation évidente de ce rite avec le baptême. Que la désuétude relative dans laquelle tomba la pénitence, au profit de l'ascèse personnelle, moyen efficace de pardon, ait eu comme effet d'atténuer la foi en la vertu du rite réconciliatoire, c'est non moins certain. Qu'en Gaule et en Espagne on l'ait parfois entièrement méconnu, c'est probable. Il n'en est que plus nécessaire de faire observer que les documents romains maintiennent l'antique croyance. D. B. C.

10. J. H. Byrne. [*The Church, V*] *Developments under St. Leo I and St. Gregory I.* — The Church, Papers from Summer School of Cath. Stud. Cambridge 1927, edit. by C. Lattey S. J. (Cambridge, W. Heffer, 1928 ; in 12, xiv-303 p. Sh. 7. 6) 111-129.

M. Byrne entreprend de montrer qu'au fond, ni S. Léon ni S. Grégoire n'ont essentiellement ajouté aux « prétentions » romaines. Il est bien difficile de démontrer ceci sans étudier la période antérieure : pour juger d'un développement il faudrait avoir fixé le *terminus a quo.* Il reste cependant que Léon présenta toujours ses droits comme traditionnels et qu'il ne fut pas contredit sur ce point. M. B. n'a pas assez reconnu néanmoins que le ton impérieux du pape marquait chez lui une conscience de ses privilèges moins timide qu'auparavant.

Pour S. Grégoire il ne s'agit pas du progrès dans les questions dogmatiques, mais de ses interventions politiques. Quel historien équitable blâmera le grand pontife d'avoir épargné à son pays la conquête barbare? et quel pape fut plus attentif à éviter la confusion entre le temporel et le spirituel? D. B. C.

VIIe s. **11.** C. Potocnik. *Simbolizem v razlagah rimske masne liturgije* (De symbolismo in expositionibus liturgiae romanae). — Bogosl. Vestn. 8 (1928) 210-255.

L'interprétation symbolique de la messe a une longue histoire, dont la première ébauche un peu large est l'*Expositio liturgiae gallicanae* attribuée à S. Germain de Paris. (Mais elle n'est pas de lui ; elle date au plus tôt de la fin du VIIe s. Voir A. Wilmart, art. *Germain de Paris* dans *Dict. Arch. Lit.* IV 1, c. 1049-1102). Mais son représentant le plus marquant est Amalaire, dont l'influence persiste — malgré la condamnation de Quierzy (838) — à travers tout le moyen âge : on veut voir dans la messe une représentation de la vie du Christ. Au XIIe s. on élargit encore cet horizon : la messe est mise en rapport avec les sacrifices de l'A. T. (Yves de Chartres) ; elle est l'image de la lutte entre l'âme chrétienne et l'esprit malin (Honorius d'Autun etc.) ; elle figure le progrès spirituel de l'âme jusqu'à la contemplation (Isaac de Stella).

Innocent III, S. Thomas (p. ex. *S. theol.* 3 q. 83 a. 4-5) et Durand systématisent ces interprétations et les consacrent de leur autorité. D. M. C.

12. A. Landgraf. *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik.* — Gregor. 9 (1928) 337-372. VIIIe s.

Suivant son habitude M. L. nous gratifie d'une copieuse documentation inédite. Il n'est pas possible de résumer ici toute cette importante étude. Voici du moins les grandes lignes. Dès le haut moyen âge (VIII-IXe s.) les textes scripturaires sur la nécessité de la foi pour recevoir le baptême (notamment II Petr. 3, 21) et l'usage général des symboles baptismaux posent aux théologiens le problème de l'efficacité du baptême des enfants. Pendant très longtemps l'on se contenta — surtout les canonistes — de citer une série de textes patristiques, dont Gratien fit au XIIe s. un inventaire complet (*Decretum,* de consecratione d. 4). On en tirait tantôt que les enfants sont dispensés de croire, tantôt — et cette tradition semble plus ferme — que la foi du parrain ou de l'Eglise supplée. Durant la seconde moitié du XIIe s. quelques auteurs parlent vaguement d'une foi « in habitu », conférée par le baptême lui-même. Mais cette idée est étouffée par Hugguccio et d'autres qui ne veulent voir dans la grâce baptismale qu'un simple « caractère ». En général les canonistes ne veulent pas dépasser leurs autorités.

Les spéculatifs furent à peine plus originaux. Les adversaires du baptême des enfants en appelaient à l'Ecriture : le travail de la théologie consistera, dès lors, avant tout dans l'approfondissement des textes scripturaires (Mt. 15, 28 ; Mc. 7, 29 ; Lc. 5, 20), susceptibles de légitimer la foi « per alios ». Le premier qui apporte à cette tâche un peu d'envergure est Pierre le Vénérable (*Tractatus contra Petrobusianos*). Bientôt Eckbert de Schönau, suivi par Prévostin et d'autres, installe à côté de cette argumentation une autre doctrine : la foi dont parle l'Ecriture n'est nécessaire qu'aux adultes. Mais déjà Robert Courçon et Roland de Crémone expliquent le problème par la vertu de foi, infusée au baptême.

On a parfois l'impression que la distinction entre canonistes et scolastiques — p. ex. en ce qui concerne la vertu infuse de foi — a quelque chose d'artificiel. D'autre part la juxtaposition d'auteurs, appartenant à des époques ou à des milieux fort différents, ne risque-t-elle pas de fausser un peu les perspectives réelles de l'histoire ? On aimerait aussi une étude plus détaillée des principaux auteurs : Gratien, Pierre le Vénérable, Hugguccio et ses adversaires, Eckbert etc. D. M. C.

13. M. L. W. Laistner. *The date and the recipient of Smaragdus' Via Regia.* — Specul. 3 (1928) 392-397. IXe s.

La *Via regia* de Smaragdus est le premier ouvrage du genre « Exhortation au Prince » qui apparaît fin VIII-IXe s. On dit généralement avec E. Dümmler : écrit un peu avant que Charlemagne ne devînt empereur. Mais les arguments ne sont nullement convaincants. Par contre, certains textes montrent qu'un autre ouvrage de Smaragdus, le *Diadema monachorum* (après 805) est

déjà écrit, et qu'on est au début du règne de Louis le Pieux (814-840). M. L. précise : la *Via* se place entre 813-814 et 816, puisque le nom de *rex* donné à Louis se comprend de la part d'un ecclésiastique haut placé avant 816 — date de la reconnaissance de l'empereur par le pape — mais ne s'expliquerait plus après cette date. Ce dernier point semble faible. D. M. C.

XIe s. **14.** A. FLICHE. *Le rôle international de la papauté au moyen âge.* — Bull. of the internat. Committee of histor. Sciences 1 (1928) 584-600.

La papauté a été à certaines périodes du moyen âge une puissance internationale, tant politique et temporelle que spirituelle. Comment ce pouvoir est-il né? Comment s'est-il développé et organisé? Quel a été le but poursuivi? Quelles sont les bases doctrinales auxquelles il s'est appuyé? M. F. ne répond pas en détail à toutes ces questions ; il ne fait qu'esquisser, devant le Congrès international d'Histoire réuni à Oslo, les grandes lignes d'un travail qu'on pourrait entreprendre sur ce sujet. Espérons qu'il l'entreprenne un jour lui-même. Parmi ses suggestions en voici une qui intéresse spécialement ce Bulletin : l'influence temporelle internationale du pape au moyen âge paraît s'être imposée à la lumière du « pouvoir de lier et de délier », qui revêt à la fin du XIe s. une valeur universelle. D. M. C.

15. L. GAUTHIER. *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne.* — Rev. Hist. Philos. 2 (1928) 221-253, 333-365.

M. G. adopte les théories — suffisamment connues — de M. Rougier à l'égard de la scolastique chrétienne. Mais dans son domaine propre, qui est la scolastique musulmane, il les corrige fortement, et ses remarques méritent d'être notées, car elles montrent l'intérêt que peut présenter l'étude des philosophes arabes pour une compréhension exacte du moyen âge chrétien. M. G. reproche à M. Rougier d'avoir appliqué à la scolastique musulmane cette définition qui ne vaudrait que pour la scolastique chrétienne : le problème de l'accord d'une philosophie avec une théologie. La véritable définition du « genre » scolastique, applicable à toutes ses espèces, musulmane et juive, aussi bien que chrétienne, serait : le problème de l'accord de la raison avec la révélation, ou plus précisément, le problème de l'accord d'une philosophie avec un dogme révélé.

Ce problème se pose dans de tout autres termes pour les philosophes arabes et les penseurs chrétiens. Pour ceux-ci, la philosophie est nécessairement subordonnée à la théologie qui formule le dogme. Dans l'Islam au contraire, il n'y a ni magistère en matière dogmatique — le seul qui pourrait exister, l'accord unanime des docteurs, est purement illusoire — ni mystère au sens scolastique du mot. La philosophie, loin d'être tributaire de la théologie, ne l'est même pas du dogme ; elle peut interpréter rationnellement tous les textes révélés, ceux-ci n'étant que vérité symbolique, à l'usage du vulgaire.

Il y a aussi, à côté des philosophes, ceux qu'on pourrait appeler les théologiens de l'Islam, et que M. Rougier a eu tort de négliger. Ils admettent un magistère d'un certain genre : le consentement populaire, et ils imaginent

en fonction de leurs thèses théologiques une représentation de la nature qui ne se préoccupe pas autrement de la réalité. Ce sont là les deux types purs de la scolastique: la scolastique philosophique et la scolastique théologique. Entre ces deux extrêmes, la scolastique chrétienne, représentée surtout par le système thomiste, tient sensiblement le milieu: elle commence par accepter toutes les exigences du réel et de la raison, et constate alors son accord avec le révélé: c'est la scolastique théologico-philosophique. Ainsi, au lieu de comprendre la scolastique musulmane en fonction de la scolastique chrétienne, c'est l'inverse qu'il faudrait faire: on irait du simple au complexe, des prototypes aux dérivés. Quoi qu'il en soit de ces aperçus, ils font une nouvelle brêche dans la synthèse de M. Rougier, et apprennent une fois de plus quelle défiance il convient de montrer à l'égard des systématisations brillantes, mais trop générales et trop hâtives. Peut-être une étude plus approfondie de la scolastique chrétienne réserverait-elle à M. G. des surprises analogues à celles que lui a procurées sa connaissance de la scolastique musulmane. D. H. B.

16. J. B. Reeves O. P. [*The Atonement, V*] *The speculative development during the scholastic period.* — The Atonement, Papers from the Summer School of Cath. Stud. Cambridge 1926, edit. by C. Lattey S. J. (Cambridge, W. Heffer, 1928; in 12, xx-309 p. Sh. 7. 6) 135-197.

L'examen du P. R. porte sur un choix d'auteurs des XIe, XIIe et XIIIe s.: Lanfranc, S. Anselme, Abélard, S. Bernard, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, S. Thomas d'Aquin.

Lanfranc — ordinairement négligé par les historiens — prépare sur un point important, encore que négativement, la position de S. Anselme: parlant ex professo de la rédemption (*Comm. in Eph.* 2, 14-15), il passe sous silence la doctrine généralement reçue des droits du démon.

Le P. R. combat l'opinion de J. Rivière (*Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, 1905, p. 314-316) qui voit sans la *necessitas* anselmienne de l'Incarnation une nécessité métaphysique. La méthode du *Cur Deus Homo* serait beaucoup moins rigoureuse (Cf. P. Ricard, *De satisfactione Christi*, 1914, p. 14-15) — comme d'ailleurs aussi celle du *Proslogion* pour la démonstration de l'existence de Dieu — et se réduirait à une haute convenance. Mais le texte cité p. 152 — *Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas* (*Cur Deus Homo* 1, 10) — et bien d'autres textes, ne semblent-ils pas insinuer le contraire? Insinuer, c'est bien le moins qu'on puisse dire, sans nier pour cela que la démonstration rationelle soit moins rigoureuse chez S. Anselme que chez les grands scolastiques.

Abélard doit beaucoup à Anselme, dont il enrichit la synthèse par la considération du but positif de l'Incarnation et de la Rédemption: nous rendre fils adoptifs. C'est à tort que S. Bernard aurait vu en lui un partisan de la rédemption purement morale et exemplaire (p. 157). Mais ici encore, à notre sens, le R. P. exagère. Abélard réagit contre l'idée anselmienne de la satisfaction proprement dite. Or, il ne met à la place que l'action par la parole et

l'exemple. Il y a là plus qu'une simple prétérition. D'ailleurs peut-on refuser crédit au témoignage explicite d'un disciple d'Abélard, Geoffroy de Clairvaux (Cf. RIVIÈRE *op. c.* p. 330)? Abélard nous paraît donc moins dans la ligne de S. Anselme que ne le veut le P. R. Et son opposition sur le point central de la théorie en entraîne une autre : la nécessité de l'Incarnation devient pure convenance.

Passons à S. Thomas (p. 166-197). La longue notice qui lui est consacrée, est vraiment intéressante. Avec beaucoup de perspicacité le P. R. marque la différence de point de vue entre le *Commentaire des Sentences* et la *Somme théologique,* spécialement en ce qui concerne la nécessité de l'Incarnation et de la Rédemption. Au début S. Thomas se place sur le terrain de la controverse spéculative, *cur Deus homo?* Plus tard, délibérément, il évite ce terrain et se fait plus positif : il se fait exégète. De là, élimination de certains problèmes purement dialectiques, posés jadis par S. Anselme ; de là, apparentes contradictions : *C. Sent.* 3 d. 20 q. 1 a. 1 qla 3 : *necessitas est ex suppositione, non quidem finis... — S. theol.* 3 q. 46 a. 1 : *Fuit autem necessarium necessitate finis.* Comparer encore *C. Sent* 3 d. 20 q. 1 a. 4 et *S. theol.* 3 q. 46 a. 2.

A l'opposé de ce que nous trouvions auparavant, le « De Verbo incarnato » de la *Somme* est un véritable commentaire de l'Ecriture.

En approfondissant celle-ci, S. Thomas a vu que le rapport qui unit la Rédemption à l'Incarnation et à la Passion, est moins — comme on le disait généralement après S. Anselme — un rapport de fin à moyen qu'un rapport d'effet à cause efficiente : par son Incarnation et sa Passion le Christ a racheté les hommes.

Cette conclusion et ce changement de méthode sont très importants pour le développement ultérieur de la théologie de la Rédemption. D. M. C.

17. A. WILMART O. S. B. *Jean de Fécamp: La Complainte sur les fins dernières.* — Rev. Asc. Myst. 9 (1928) 385-398.

Jean ou Jeannelin, second abbé de Fécamp (1028-1078), est un écrivain spirituel par trop oublié, s'il est vrai comme nous l'affirme à nouveau (Cf. *Rev. bénéd.* 35, 1923, p. 156 et l'*Introduction* aux *Méditations et Prières de Saint Anselme,* traduites par A. CASTEL, 1923, p. IX-XIII), sans doute avec raison D. W., qu'il est l'auteur des *Meditationes* dites de S. Augustin, de la *Confessio Fidei* et du *De Psalmorum usu* du Pseudo-Alcuin, de la *Confessio theologica* passée au compte de Cassien et de plusieurs autres écrits du même genre. Pour le moment il se contente d'éditer, d'après le ms *Metz 245* (XIIe s.) f. 48, une curieuse pièce en vers portant ce titre : *Isti uersiculi ad excitandam cordis conpunctionem de scripturis collecti sunt.* Jean y trace un tableau émouvant des fins dernières, en s'inspirant continuellement de l'Ecriture.

Par manière de complément, D. W. donne la finale fort belle de la *Confessio theologica* (composée, croit-il, entre 1017-1028), finale que le recueil de Metz (f. 55^v^) contient sous ce titre particulier : *Apologetici sermonis breuis et uera responsio;* et un extrait — d'après *Munich Clm 12605* et *12607* — d'une lettre à l'impératrice Agnès (1077), où Jean de Fécamp reprend à son compte et développe un passage de S. Grégoire sur la contemplation de Dieu (*Moral.*

5, 57-62). Inutile d'ajouter que les notes abondent en renseignements précieux, notamment sur les manuscrits des différentes œuvres de Jean. D. M. C.

18. J. Bonnerot. *L'ancienne Université de Paris, centre international d'études.* — Bullet. of the intern. committee of histor. sciences 1 (1928) 661-681. XIIe s.

Dans ce rapport présenté au Congrès d'Oslo, M. B. esquisse à grands traits les origines, le développement et l'influence quasi universelle des institutions universitaires parisiennes, au moyen âge. Il donne l'état des sources de leur histoire : ce qui en est publié, ce qui devrait l'être. Un travail particulièrement utile serait la publication intégrale des listes d'étudiants ; les chercheurs pourraient y recueillir de précieuses indications chronologiques. D. M. C.

19. M. Quera. *De contritionismo et attritionismo in scholis usque ad tempus sancti Thomae tradito.* — Anal. sacr. Tarrac. 4 (1928) 183-202.

M. Q. est un chaud partisan de l'attritionisme et en recherche avidement les traces ou, à leur défaut, s'efforce de démontrer jusqu'à un certain point l'inexistence de la théorie contraire, au cours des XIIe et XIIIe s. Les théologiens du XIIe s. ne traiteraient pas de la nécessité ou de la non-nécessité de la contrition parfaite avant la confession ; ils se demanderaient seulement si la contrition parfaite — *supposée* existante — justifie sans réception du sacrement. Ils ne se sont pas occupé du cas d'un pénitent simplement « attrit ».

M. Q. fait remarquer avec raison qu'il faut laisser hors du débat S. Anselme, puisque l'homélie 13, toujours citée, n'est pas authentique (voir A. Wilmart, *Les Homélies attribuées à S. Anselme* dans *Arch. Hist. doctr. litt.* 2, 1927, p. 7). Mais a-t-il réussi à laver entièrement les préscolastiques de contritionisme ? Les textes qu'il cite montrent à tout le moins clairement que la contrition était regardée comme la disposition normalement acquise avant le sacrement de pénitence.

Les premiers qui connaissent le terme *attritio* sont Alain de Lille, Etienne Langton et Innocent III. M. Q. a une singulière façon d'interpréter un texte de ce dernier. *Quae* (exterior confessio) *saepissime sequitur remissionem peccati* (*Comm. in ps. poenit. 1;* cet opuscule est-il authentique ?) n'implique pas, comme il le veut, que la rémission du péché s'obtient quelquefois par la confession, mais bien, qu'il arrive que l'on ne se confesse plus après le pardon par contrition.

La doctrine de l'attritionisme, plus ou moins défendue déjà par Alexandre de Halès, S. Bonaventure et surtout Guillaume de Paris serait devenue explicite chez S. Thomas d'Aquin. S. Th. enseigne en effet la nécessité de la contrition, mais celle-ci est « formée » par la vertu du sacrement, même — et ici S. Thomas est pleinement original — si le rite sacramentel la suit. On peut en conclure à tout le moins qu'avant sa réception l'attrition peut suffire.

Pourquoi M. Q. intervertit-il l'ordre des moments dans la justification ? S. Thomas dit (*S. theol.* 1 2 q. 113 a. 6) : *gratiae infusio, motus liberi arbitrii... et remissio culpae,* et non pas : *motus liberi arbitrii, gratiae infusio...* D. M. C.

20. E. GILSON. *Sur le Iesu dulcis memoria.* — Specul. 3 (1928) 322-334.

B. Hauréau a eu raison de dire que l'attribution à S. Bernard n'est pas suffisamment garantie dans la tradition manuscrite: les plus anciens mss portant son nom sont du XIV-XVe s. Est-ce assez pour la prétendre impossible? Le style n'est pas indigne de S. Bernard. Quant à la doctrine — analysée très en détail — elle correspond exactement à la sienne, à tel point qu'on pourrait y voir un minuscule *De diligendo Deo* en vers. L'un ou l'autre rapprochement littéraire est également suggestif. Détail nouveau: les titres les plus communément donnés à la pièce et qui font de celle-ci un *Iubilus rhytmicus de nomine Iesu* semblent lui être étrangers; celui d'un ancien ms *Meditatio cuiusdam sanctae uirginis de amore Christi* (Voir PL 184, 1307) pourrait bien se rapprocher du titre original. Conclusion: l'auteur, s'il n'est pas S. Bernard lui-même, s'est inspiré de lui jusque dans le détail, et est peut-être une femme.

D. M. C.

21. E. GILSON. *La cosmogonie de Bernardus Silvestris.* — Arch Hist. doctr. litt. 3 (1928) 5-24.

Le *De mundi universitate* de Bernardus Silvestris est généralement considéré par les historiens comme une production d'allure païenne, voire de tendance panthéiste. Ce jugement est certainement à réformer. Bernardus S. s'occupe de plusieurs dogmes de l'Eglise; mais surtout, son *De mundi univ.* est un véritable commentaire philosophique — s'inspirant du *Timée* et de Chalcidius — des premiers chapitres de la Genèse. Il se rattache à la tradition déjà ancienne des *In Hexaemeron* platonisants, dont Thierry de Chartres, le destinataire du *De mundi univ.* fournit lui aussi un spécimen. Ce qui caractérise Bernardus S., c'est qu'il a voulu faire œuvre littéraire plutôt que doctrinale; c'est que « son interprétation s'exprime en allégories empruntées aux poètes antiques: le paganisme de la forme risque de dissimuler le christianisme du fond (p. 9) ». Par là il s'est révélé humaniste.

Quelles sont les sources de Bernardus S.? Outre celles déjà citées, M. G. nomme Boèce pour un détail. N'y aurait-il pas eu — malgré le scepticisme de M. G. — une influence directe ou indirecte de Jean Scot? Les manuscrits et les lecteurs du *De divisione naturae* n'étaient pas si rares à cette époque.

D. M. C.

22. HILDEGARD VON BINGEN. *Wisse die Wege. Scivias.* Nach dem Urtext des Wiesbadener kleinen Hildegardiskodex ins deutsche übertragen und bearbeitet von D. MAURA BOECKELER O. S. B. Mit 35 Tafeln nach den Miniaturen des Kodex. Mit einem Geleitswort von DDR J. HERWEGEN.— Berlin, S. Augustinusverlag, 1928; in 8, XXIV-504 p. Mk. 22.50 (rel.).

Si les visions souvent fort singulières de S^e^ Hildegarde ne semblent pas avoir exercé une influence bien profonde sur la mystique, elles sont cependant remarquables à cause du caractère frais, positif, ecclésiastique qui en oppose

nettement le contenu doctrinal à la mystique du bas moyen âge, trop souvent compliquée, individualiste et ésotérique. Le *Scivias* est à cet égard un véritable résumé de la saine doctrine catholique. Il méritait donc mieux qu'une méchante édition de 1513 (Lefèvre d'Etaples), reproduite en 1855 par Migne au tome 197 de sa PL. Dom J. Huijben en prépare l'édition critique pour le *Spicilegium sacrum lovaniense*. Et de son côté, dame B. en fournit la première traduction allemande. En attendant le texte de D. Huijben, les spécialistes eux-mêmes seront heureux de cette traduction, exécutée sur le petit codex de Wiesbaden (XII[e] s.), le plus ancien que l'on possède. L'usage en est grandement facilité par une concordance détaillée et commode établie entre les différentes fractions de la version allemande et le texte latin de Migne. Malheureusement, dame B., pour ne pas effaroucher ses lecteurs, a cru utile de ne pas s'astreindre toujours à une traduction complète et littérale. Sans doute sa concordance permet de déceler sans peine les passages supprimés ou remaniés. Mais que ne s'est-elle résolue à nous livrer la teneur exacte de l'ouvrage, quitte à remédier aux répugnances de ses lecteurs par quelque procédé typographique et par des notes explicatives!

D. B. estime avec raison que l'authenticité globale de l'œuvre est assez ferme pour n'avoir plus besoin d'être longuement défendue. Quant aux interpolations de détail, seule l'édition critique du texte original permettra de les surprendre. Par contre D. B. a de longues et intéressantes pages sur la composition, l'ordonnance et l'unité interne du *Scivias* (p. 8-20), apparemment si mal rédigé et si dépourvu d'ordre. D. M. C.

23. C. Ottaviano. *A proposito di un libro sul Prepositino.* — Riv. Filos. neoscol. 20 (1928) 366-371.

M. O. rectifie en certains points G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, 1927. Notons les principaux. Prévostin serait né à Crémone vers 1130-1135 et non vers 1140-1150. Cela expliquerait qu'il ait pu suivre des cours de théologie à Paris vers 1153-1159. Ce changement en suggère un autre: est-il vraisemblable que Prévostin ait travaillé encore à sa *Summa theologica* en 1206-1210, c'est-à-dire à l'âge de près de 80 ans? L'unique argument de G. Lacombe est la mention d'un certain « Cardinalis Rogerius », élevé au cardinalat, dit-il, vers 1206. Mais il existe un autre Rogerius, archevêque de Bénévent, créé cardinal vers 1178. En sorte que la *Summa theologica* peut avoir été achevée beaucoup plus tôt, soit à n'importe quelle date entre 1178 et 1210.

M. O. élève des doutes au sujet de l'authenticité de la *Summa contra Haereticos*, d'une part à cause du silence de Guillaume d'Auxerre, d'autre part à cause de l'absence de préoccupations analogues dans la *Summa theologica*. Il se demande — malgré le témoignage concordant de *Vat. lat. 4305* (XIII[e] s.) et *Douai 434* (XIII[e] s.) en faveur de Prévostin — si le véritable auteur ne serait pas le *G. Pergamensis* mis en avant par *Bibl. Ambros. Q. 32 sup.*, qu'il attribue au XIII[e] s. D. M. C.

24. M. Grabmann. *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer* XIII[e] s.

Bibliotheken. — Sitzber. Bayer. Akad. Wissensch. Philos-philol. und hist. Kl. 1928, 5; 120 p.

Dans sa visite d'octobre 1927 aux bibliothèques d'Espagne, Mgr G. a fait quelques intéressantes découvertes au sujet des traductions latines et des commentaires d'Aristote. On ne visera ici que les ouvrages du Stagirite intéressant la théologie, tels la métaphysique et la morale. Le problème des traductions de la métaphysique est le plus compliqué: malheureusement, M. G. a trouvé peu de chose; notons toutefois que le cod. VII C 2 n. 427 de la *Biblioteca real* de Madrid attribue à Boèce la *Metaphysica vetus;* la même attribution se rencontre dans le ms 421 de Bordeaux; mais l'auteur estime à bon droit cette donnée insuffisante pour la solution de ce problème d'authenticité. — Les mss 1413 et 2872 de la *Biblioteca nacional* de Madrid contiennent la traduction bien connue de la *Métaphysique* et de la *Politique* par Guillaume de Moerbeke, celle de l'*Ethique à Nicomaque* par Robert Grosseteste, le *Liber de bona fortuna.* — Le ms h. II. 1 de la Bibliothèque de l'Escorial contient un long commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote. En comparant la doctrine de cet ouvrage sur la vérité avec la doctrine de la *Somme théologique* d'Henri de Gand sur le même problème, M. G. prouve que le commentaire est du même auteur; et par un procédé analogue, il peut attribuer au même Henri de Gand le commentaire sur le *Liber de causis* qui suit dans le même ms.

D. O. LOTTIN.

25. M. Grabmann. *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben.* — Zeitschr. kath. Theol. 25 (1928) 153-182; 313-356.

Deux points sont mis en vive lumière. D'abord, la personnalité scientifique d'Albert le Grand, accusée par les titres que bientôt on lui décerna: *Doctor Coloniensis, Teutonicus, Magnus, Universalis.* Mgr G. s'étend sur ce dernier titre: universalisme d'information et universalisme de doctrine. Albert a recouru à de nombreuses sources d'information, depuis Aristote jusqu'aux théologiens contemporains; la liste de ceux-ci est d'ailleurs incomplète, car il faudrait y ajouter le nom du Chancelier Philippe et, sans doute aussi, celui d'Odon Rigaud. L'universalisme de doctrine permet à G. de citer tous les ouvrages d'Albert, depuis ceux de sciences naturelles jusqu'à ceux d'ascèse et de mystique. Un second point mis en vedette par l'auteur est l'influence considérable exercée par Albert en Allemagne d'abord, dans la théologie proprement dite et sur les tendances néo-platoniciennes de la mystique; dans les autres pays ensuite: Italie, France et Espagne. Mgr G. n'a pas voulu déterminer la nature de cette influence — des volumes n'y suffiraient pas —, mais avant tout son existence. Au service de cette preuve, il a mis sa vaste érudition et une connaissance parfaite des études consacrées à son héros, au cours de ces dernières années. Ce faisant il nous a donné une bonne introduction littéraire à l'étude d'Albert le Grand.

D. O. LOTTIN.

26. B. T. d'Argenlieu. *La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel.* — Rev. thom. 33 (1928) 295-311 (à suivre).

La doctrine du caractère sacramentel, si peu définie avant les grands scolastiques, reçoit d'Albert le Grand de notables précisions. Dans son *Commentaire des Sentences,* il s'attache surtout à la question de la nature du caractère: c'est une qualité; et il précise: un habitus, rejetant par là toutes les autres théories qui en faisaient soit une puissance, une *qualitas passibilis* ou une espèce indéterminée de qualité, soit encore une simple relation; ou même voulaient le faire rentrer dans la catégorie « forme ou figure ». Cet habitus est imparfait et indistinct, il dispose à la grâce dont il est le signe réel. Pour la première fois, il est compté parmi les *gratiae gratis datae.*

Une enquête sur une plus large base historique aurait sans doute des résultats intéressants, notamment quant à l'origine des deux définitions du caractère sacramentel: celle mise au compte du Pseudo-Denys et la définition magistrale.

D. H. B.

27. J. Bittremieux. *Le sentiment de S. Bonaventure sur l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge.* — Et. franc. 40 (1928) 367-394.

Avec la plupart des théologiens de son temps, S. Bonaventure rejette la doctrine de l'Immaculée Conception. Il se rallie à la théorie la plus commune, qui lui paraît aussi la plus raisonnable et la plus sûre: la Sainte Vierge a contracté le péché originel, mais elle en a été à l'instant purifiée par la grâce, dès le sein de sa mère.

M. B. résume le *Commentaire des Sentences* (3 d. 3 p. 1 a. 1) et dégage les principes théologiques qui ont guidé S. Bonaventure dans le choix de cette opinion, et qui sont les principes courants à cette époque. L'auteur ne fausse-t-il pas légèrement la pensée de S. Bonaventure en disant: « la Vierge a contracté l'infection d'origine, parce qu'au Christ seul, en tant que Médiateur et Rédempteur, revient le privilège d'une origine sans aucune souillure (p. 381) »? Est-ce bien sur le titre de Médiateur et de Rédempteur que S. Bonaventure s'appuie pour attribuer au Christ seul le privilège d'une origine sans souillure, et non pas plutôt sur le caractère universel de cette Rédemption? Le Christ a racheté tous les hommes. C'est donc que tous, sans excepter sa Mère, étaient soumis au péché. Il y a là une nuance que le texte cité en note (*ibid.*) indique d'ailleurs clairement: « Et ideo, quia hoc spectat ad excellentem dignitatem Christi, quod ipse est *omnium* Redemptor et Salvator, et quod ipse *omnibus* aperuit januam, et quod ipse unus pro *omnibus* mortuus est nullatenus ab hac *generalitate* beata virgo Maria excludenda est... (*C. Sent.* 3 d. 3 p. 1 a. 1 q. 2) ».

D. H. B.

28. P. Synave O. P. *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin.* Critique — Origine — Valeur. — Arch. Hist. doctr. litt. 3 (1928) 25-104.

Si nous possédions un inventaire des œuvres de S. Thomas, exécuté avec le plus grand soin et peu de temps après la mort du Maître par un dominicain de Saint-Jacques, sur les *exemplaria* mis en vente ou en location chez les stationnaires de Paris, évidemment nous n'aurions pas une liste exhaustive des productions littéraires du Saint — puisque toutes n'étaient pas nécessairement

en librairie à Paris — mais ce document nous fixerait indubitablement et a priori sur l'authenticité de tout ce qu'il mentionnerait, et même nous serions sûrs de n'ignorer aucune des œuvres principales de Frère Thomas. Or la critique pénétrante du P. S. établit que pareil inventaire existe. Ce n'est ni à proprement parler le catalogue dit Officiel de Barthélemy de Capoue, ni aucun autre des catalogues connus. C'est l'ancêtre commun — reconnaissable à travers ses dérivés — du groupe : *Barthélemy* (avant 1319), *Trévet* (vers 1310), *Ambrosien* (ms du XIVe s.). Un examen comparatif minutieux, outre qu'il révèle le fait de la parenté en ligne collatérale de tous les membres du groupe, permet au P. S. de reconstituer sans trop de difficulté la teneur de l'original. Ici l'*Ambrosien* surtout — qui fournit le cadre et généralement la disposition des notices — est d'un grand secours, au détriment de l'*Officiel* qui s'était déjà montré défectueux à l'analyse critique. Le P. S. n'hésite pas à y condamner : *Expositio super quatuor evangelia ad litteram* (n° 32. Elle est remplacée par l'*Expositio super Job ad litteram*), *Super Cantica* (n° 38), *De fide et spe* (n° 42), *Lectura super Johannem* (n° 57), *Lectura super quatuor nocturnos psalterii* (n° 58), *Collationes de Pater noster* (n° 59) *et Credo in Deum* (n° 60), [*Collationes*] *dominicales aliquas et festivas et quadragesimales* (n° 61), *Collationes de decem praeceptis* (n° 62), *Lectura super Mattheum* (n° 63). En somme on le voit, le grand défaut du catalogue dit Officiel, au point de vue du contenu, est d'être trop complet. On pourrait toutefois chicaner sur l'exclusion globale des « reportationes » (n° 57-63). On ne voit pas bien en effet pourquoi les *Dominicales* ne peuvent pas trouver place parmi les réportations. Or le prétendu désordre dans la section des sermons dépend uniquement de là. Quant aux Commentaires, la liste de l'*Officiel,* même corrigée, est-elle bien nécessairement une addition postérieure ? L'*Ambrosien* est seul à ne pas l'avoir. Et si de toute façon *Barthélemy* ou son modèle a dérangé l'ordre des réportations, *Trévet* ne pourrait-il pas représenter plus ou moins fidèlement l'original sur ce point comme sur d'autres ? Quoiqu'il en soit, le P. S. a fait pour l'ensemble — espérons qu'il dissipe également nos hésitations sur les détails signalés — œuvre solide et, semble-t-il, définitive. Son flair très sûr lui fait découvrir dans le texte ainsi reconstitué des indications précises sur l'origine et la date de composition : le couvent dominicain de Paris sous le généralat de Jean de Verceil (1265-1283), soit aux environs de 1279. L'auteur n'est donc pas Raynald de Piperno comme le pensait encore naguère le P. Mandonnet, qui tient d'ailleurs pour primitif, à quelques fautes de copiste près, le catalogue dit Officiel de Barthélemy de Capoue (S. THOMAE *Opuscula omnia* I, éd. Lethielleux, 1927, p. III). D. M. C.

29. P. CASTAGNOLI C. M. *La date di compositione della « Summa contra Gentiles » di San Tommaso d'Aquino.* — Div. Th. Piac. 31 (1928) 489-492.

La critique contemporaine ne s'était pas encore exerçée sur la date habituellement reçue du *Contra Gentiles.* M. C. a comparé les différents témoignages historiques, et voici sa conclusion : le *C. Gent.* a été composé, au moins partiellement, durant le premier « magisterium » à Paris, soit entre 1256 et

1259. S. Thomas l'acheva probablement en Italie après 1259. Faut-il dire avec Tolemeo di Lucca : sous le pontificat d'Urbain IV (1261-1264)? Peut-être, mais les éléments de solution certaine font défaut sur ce point. D. M. C.

30. L. Chambat O. S. B. *La « Quarta via » de Saint Thomas.* — Rev. thom. 33 (1928) 412-422.

La quatrième voie par laquelle S. Thomas démontre l'existence de Dieu dans sa *Somme théologique* (1 q. 2 a. 3), se tient-elle dans l'ordre de la causalité efficiente ou exemplaire? Question fort discutée. D. C. se prononce hardiment pour la dernière solution. Elle semble bien être la vraie. Aussi l'auteur a-t-il raison de rapprocher *C. Gent.* 1, 13. Quant aux autres rapprochements tentés, sont-ils pertinents et fournissent-ils à la « quarta via » la substructure métaphysique voulue par S. Thomas? Est-il bien vrai que ce dernier regardait sa quatrième preuve comme « par elle-même suffisante pour prouver l'existence de Dieu (p. 413) »? Des textes comme celui-ci nous rendent sceptique : « Est autem ponere unum ens quod est perfectissimum et verissimum ens ; *quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile* et perfectissimum, ut a philosophis est probatum (De Pot. q. 3 a. 5) ».

L'étude méthodique des différents passages de S. Thomas, replacés chronologiquement dans leur contexte doctrinal, et éclairés par les spéculations des théologiens antérieurs, pourra seule donner une solution définitive. D. M. C.

31. J. Bittremieux. *De materiali peccati originalis juxta S. Thomam.* — Div. Th. Piac. 31 (1928) 573-606.

Que la concupiscence soit considérée par S. Thomas comme l'élément matériel du péché d'origine, cela n'est guère douteux. La question est de savoir si elle l'est dans le sens strict, c'est-à-dire si elle appartient vraiment à l'essence du péché originel. M. B. démontre que oui. Faute de témoignages assez explicites, la preuve est nécessairement complexe. Mais parmi les pièces à conviction, les divers articles *Utrum originale peccatum sit concupiscentia?* (*C. Sent.* 2 d. 30 q. 1 a. 3; *S. theol.* 1 2 q. 82 a. 3; cf. *De Mal.* q. 4 a. 2 etc.) avec leur sens obvie, paraîtront sans doute les plus importants. S. Thomas dit, il est vrai, à plusieurs reprises que la concupiscence est « *quasi* materiale » ; il semble même une fois (*S. theol.* 1 2 q. 83 a. 2 ad 4) préciser le « materialiter » en ajoutant *et ex consequenti*. Mais M. B. n'a aucune peine à montrer que ces textes dûment interprétés, ne sauraient fournir l'ombre d'une objection.

D. M. C.

32. B. Lavaud O. P. *Sur le rapport des notions de Chef de l'Eglise, Médiateur, Prêtre et Rédempteur dans le traité « du Verbe Incarné » de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 33 (1928) 423-427.

C'est dans cet ordre que S. Thomas étudie les principaux titres du Christ. Le P. L. explique par le plan de la *Summa theologica* pourquoi on les trouve, malgré les liens étroits qui les unissent, dispersés à travers tout le « De Verbo incarnato ». D. M. C.

33. P. De Vooght O. S. B. *A propos de la grâce actuelle dans la théologie de S. Thomas.* — Div. Th. Piac. 31 (1928) 386-416.

Problème bien difficile que celui de la grâce actuelle chez S. Thomas d'Aquin ! Le mot *gratia* désigne ordinairement pour lui le don habituel. De la motion que nous appelons grâce actuelle il ne traite nulle part ex professo, et nous sommes réduits à recueillir de-ci de-là quelques rares indications. Dom D. V. a eu le courage d'éplucher son auteur depuis le *Commentaire des Sentences* jusqu'à la *Somme théologique.* S. Thomas aurait évolué suivant une courbe fort curieuse : dans *C. Sent.* 2 d. 28 q. 1 et *De Ver.* q. 24 a. 15 la motion divine au bien ne serait qu'un secours providentiel agissant par l'ensemble des circonstances extérieures, quelquefois par un élément d'influence interne, mais qui n'aurait rien d'absolument nécessaire. Au contraire dans le *Quodl.* 1 a. 7 et surtout dans la 1 2 q. 109 la motion de Dieu serait devenue une poussée purement intérieure, strictement nécessaire, en un mot, l'impulsion de la cause première « faisant passer de la puissance à l'acte la volonté, opérant un acte bon (p. 397) ». Cette grâce n'exclut pas d'ailleurs un certain besoin de secours extérieurs. Elle n'est pas élevante ni proprement médicinale, mais elle est surnaturelle en ce sens qu'elle est gratuite.

Pour l'étude de la première phase de la pensée thomiste sur ce point, les textes suivants nous paraissent d'une certaine importance :

> *C. Sent.* 2 d. 28 q. 1 a. 1 ad 3 : Deus non tantum juvat nos ad bene agendum per habitum gratiae sed etiam *interius operando in ipsa voluntate sicut in qualibet re operatur,* et exterius occasiones et auxilia praebendo ad agendum ; et sine his omnibus nullus bene facere potest.
>
> *Ibid. in corp.:* [l'homme peut faire le bien « per se » sans la grâce habituelle, en ce sens toutefois] ut ly « per se » non excludat *divinam causalitatem secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni.*
>
> *Ibid.* a. 4 ad 2 : Nec tamen oportet quod illud auxilium semper sit per aliquem habitum infusum ; sed potest esse per multa quae exterius sunt salutis occasio, et *per ipsum actum interiorem quem Deus in nobis causat.*
>
> *Ibid. in corp.:* [description des différentes « grâces » extérieures qui peuvent nous être octroyées par la Providence, et puis :] et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiamsi *gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit.*
>
> *De Ver.* q. 24 a. 15 : Oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus... vel *aliquo interiori instinctu, secundum quem Deus in mentibus operatur* (Cf. *ibid. ad alia:* nam nec praeparare nec velle homo potest *nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est in corp. art.*).

Plutôt que sur une *intériorisation* progressive de la grâce actuelle, ne faudrait-il pas appuyer davantage sur l'*élimination* de plus en plus sensible des secours extérieurs au profit de la motion interne, seule strictement nécessaire, toujours admise, mais qui finit par être considérée comme réalisant seule pleinement la notion de grâce actuelle ?

D. M. C.

34. F. Zigon. *Gratia operans et cooperans juxta S. Thomam.* — Ephem. theol. lov. 5 (1928) 614-629.

M. Z. croit utile de défendre une fois de plus son interprétation de *S. theol.* 1 2 q. 111 a. 2. En rapportant la *gratia operans* à la *mens mota et non movens,* et la *gratia cooperans* à la *mens movens et mota,* S. Thomas ne veut pas marquer que la première a pour objet un acte moins spontané que la seconde mais, comme il l'explique d'ailleurs expressément, que la première regarde l'*actus exterior,* l'acte extérieur, impéré par la volonté.

M. Z. a certainement raison, mais il faudrait ajouter cette nuance : la grâce coopérante tout en étant orientée à l'acte extérieur agit cependant sur l'acte interne en tant qu'elle conserve celui-ci et le dirige vers l'action : *etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat et exterius facultatem operandi praebendo.*

L'exposé de M. Z. gagnerait à être élargi. S. Thomas a évolué dans sa conception de la grâce opérante et coopérante. L'étude de cette évolution peut donner lieu à des remarques fort intéressantes. Si M. Z. avait fait cette étude, il aurait remarqué que S. Thomas n'a pas toujours commenté avec la même rigueur métaphysique le texte de S. Augustin : *Ut autem velimus operatur; cum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur* (*De grat. et lib. arb.* 17).

D. M. C.

35. J. B. Brosnan. *S. Thomas and the sacrifice of the mass.* — Hom. past. Review 28 (1928) 1285-1290; 29 (1928) 25-31.

S. Thomas ne traite nulle part expressément du sacrifice de la messe. Cet inconvénient n'effraie pas M. B. Il s'efforce de déduire la doctrine thomiste de certains principes généraux (p. ex. sur la rédemption) et de certaines notions plus positives, dispersées dans les œuvres du Maître. Quelles sont ces notions? M. B. est convaincu que pour S. Th. la destruction n'entre pas dans l'essence du sacrifice. Pour mieux appuyer sa thèse, il voudrait ne voir dans 1 2 q. 75 a. 3 ad 3 (Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod *animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur*), qu'une simple explication des différentes manières d'*offrir* une chose sacrifiée à Dieu. Ce qui fait la différence spécifique entre oblation et sacrifice, ce serait l'immolation ou consécration sacrificielle, c'est-à-dire, non pas la destruction, mais l'acte qui fait de la victime une « res sacra ». Enfin, l'expression *imago repraesentativa passionis* (3 q. 83 a. 1) servirait chez S. Thomas à montrer l'identité numérique du sacrifice de la messe avec celui de la croix. Les textes donnés à l'appui de tout cela sont peu satisfaisants.

D. M. C.

36. B. Augier O. P. *La transsubstantiation d'après S. Thomas d'Aquin.* — Rev. Sc. phil. théol. 17 (1928) 427-459.

Cet article doit faire partie d'un ouvrage qui paraîtra prochainement : *Etude théologique sur le sacrifice.* L'auteur synthétise longuement, dans un langage très imagé — trop imagé peut-être —, les spéculations de S. Thomas sur la

nature et les effets de la transsubstantiation. Mise en œuvre d'un grand nombre de textes, mais rien dans l'interprétation qui soit bien nouveau, à part ce détail : la substance convertie « perd tout, sauf le fond commun de tout être existant, l'existence (p. 438) ». Serait-ce vraiment là le sens de *S. theol.* 3 q. 75 a. 4 ad 3?

D. M. C.

37. M. QUERA. *Atrición y contrición según Santo Tomás.* — Est. ecles. 7 (1928) 318-335.

A propos de J. PÉRINELLE O. P., *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1927. M. Q. admet avec lui que pour S. Thomas la contrition parfaite ne peut exister avant la justification. Pourquoi voit-il des difficultés dans *S. theol.* 3 q. 89 a. 1 ad 2 et *C. Sent.* 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 2? A-t-il bien compris ces textes? L'interprétation qu'il en donne nous paraît plus que discutable.

L'auteur se sépare, avec raison (voir P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas d'Aquin,* dans *Ephem. theol. lov.* 5, 1928, p. 249) du P. Périnelle disant que pour S. Thomas il n'y a pas d'attrition véritable sans amour de souveraine bienveillance. M. Q. juge sévèrement la méthode du P. Périnelle, interprétant un article de S. Th. (*S. theol.* 3 q. 85 a. 5) par l'adaptation qu'en a faite le concile de Trente (*Sess.* 6, *cap.* 6); adaptation que le R. P. s'efforce, d'ailleurs sans succès, de ramener à sa thèse.

D. M. C.

38. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaits.* — Rev. thom. 33 (1928) 388-411.

Pour S. Thomas *S. theol.* 2 2 q. 24 a. 6 ad 1 (contrairement à son opinion antérieure : *C. Sent.* 1 d. 17 q. 2 a. 3 ad 2 et 2 d. 27 q. 1 a. 5 ad 2), les « actus remissi » de charité tout comme les autres méritent augmentation de la vertu. Mais cette augmentation ne se fait pas aussitôt : *non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.*

Que pense-t-il de la moralité des imperfections, du « moindre bien »? Il en traite surtout à propos de l'utilité des conseils évangéliques (*S. theol.* 1 2 q. 108 a. 4) et des devoirs du religieux (*Ibid.* 2 2 q. 186 a. 2). Sa réponse est nette en ce dernier endroit : *non peccat si ea* (quae perfectionem caritatis consequuntur) *praetermittat, sed si ea contemnat.*

Le P. G.-L. interprète bien ces textes. Mais sont-ils suffisants à établir *la* pensée de S. Thomas? Les passages 1 2 q. 52 a. 3 et 2 2 q. 54 a. 3 se laissent-ils facilement ramener à l'enseignement qu'on vient de lire? D. M. C.

39. A. STOHR. *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg.* Mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin (Münster. Beiträge zur Theologie 13). — Münster. i. W., Aschendorff, 1928; in 8, X-241 p. Mk. 9,95.

M. S. poursuit son étude des doctrines trinitaires au XIIIe siècle. On ne peut que lui être reconnaissant de nous faire connaître d'une façon plus précise un

théologien que le manque d'édition rend jusqu'ici peu accessible. Le travail est basé sur le *Vat. lat. 1311,* le plus ancien ms connu de la *Summa de bono.* Une première partie, de loin la plus longue, analyse méticuleusement les théories d'Ulrich sur la génération du Fils, la procession du Saint-Esprit, les missions temporelles des personnes divines, les concepts de personne, de relation, propriété et notion, l'appropriation. Mais cette analyse n'est pas une sèche dissection ; des rapprochements constants avec la théologie antérieure, spécialement avec Albert le Grand, le maître d'Ulrich, et S. Thomas, son condisciple, permettent de démêler les sources où il a puisé, les influences qu'il a subies, et par là de relever sa position parmi les divers courants doctrinaux de son temps.

Dans une seconde partie sont synthétisés les résultats les plus notables de l'analyse. Ils ne sont peut-être pas toujours formulés avec toute la netteté et l'ordre désirables ; certaines pages y ont quelque allure de statistique. Il faut cependant en retenir cette idée générale que la conception qu'on s'est faite d'ordinaire jusqu'ici du néoplatonisme d'Ulrich de Strasbourg serait à corriger dans le sens de l'aristotélisme. Sans nier la présence dans sa Somme de nombreux éléments néoplatoniciens, empruntés surtout au Ps.-Denys, M. S. prouve que la philosophie d'Ulrich est aristotélicienne dans son fond. Cela est dû, en majeure partie, à l'influence prépondérante d'Albert le Grand sur son élève. Pour la doctrine trinitaire en particulier, la parenté est très étroite ; sans vouloir refuser par là à Ulrich toute personnalité propre : il sait traiter une question avec profondeur et au besoin être d'un autre avis que son maître ; les Pères, qu'il cite abondamment, spécialement S. Augustin, S. Hilaire, Boèce, S. Jean Damascène, il a eu le souci, semble-t-il, de les lire dans leurs propres ouvrages. Avec S. Thomas aussi, les points de contact sont très fréquents ; M. S. serait d'avis qu'Ulrich en dépend là où les deux élèves d'Albert le Grand sont d'accord entre eux contre le maître.

On pourrait donc dire, pour caractériser Ulrich, que malgré tous les éléments grecs de son système trinitaire, si on considère celui-ci dans sa structure essentielle, on le retrouve d'accord avec la doctrine psychologique augustinienne. Ulrich n'est pas à placer dans le courant formé par les Grecs, Richard de S. Victor, Alexandre de Halès, S. Bonaventure ; il est bien plutôt dans la ligne de S. Augustin, Pierre Lombard, Albert le Grand, S. Thomas. D. H. B.

40. M. D. Chenu O. P. *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « Notes » sur les Sentences.* — Arch. Hist. doct. litt. 3 (1928) 185-200.

Les notes de Klapwell sur le premier livre des Sentences n'ont en elles-mêmes que peu d'intérêt ; elles sont cependant un témoin de la première infiltration du thomisme à Oxford ; et plus particulièrement, elles permettent, si on les compare au *Correctorium corruptorii,* de se rendre compte de l'évolution intellectuelle de leur auteur. Ce sont les deux points mis en lumière par cette étude. La date approximative de composition 1273-1277, est très vraisemblable. La doctrine des notes est assez hybride : c'est un compromis entre un augustinisme tenace et un aristotélisme hésitant ; Klapwell est encore loin du zèle de converti qu'il déploiera dans la défense du thomisme. Son trouble et ses in-

cohérences furent sans doute partagés par beaucoup d'esprits avant que la lutte ouverte n'eût plus nettement déterminé les positions. D. H. B.

41. F. Pelster S. J. *Richard von Knapwell O. P. Seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet.* — Zeitschr. kath. Theol. 52 (1928) 473-491.

Après avoir recueilli tous les renseignements que nous possédions sur l'activité littéraire de Knapwell, le P. P. examine surtout les deux mss : *Cambridge, Peterhouse library 128,* et *Assise 158.* Le premier contient six questions disputées et un quodlibet, qui sont certainement de Knapwell. Cinq de ces questions se retrouvent dans *Ass. 158.* Outre cela, ce dernier manuscrit peut fournir quelques indications sur d'autres théologiens d'Oxford contemporains de Knapwell. Nous n'oserions cependant souscrire sans réserves à tout ce que le P. P. en tire ; il est assez hasardé, en particulier, de préciser si les noms cités en marge de certaines questions indiquent le « respondens » ou l'« arguens » ; peut-être les raisons données paraîtront-elles plus solides dans l'article que le P. P. se propose de réserver à ce manuscrit. La chronologie admise est parfois discutable : pour les *Notabilia* sur le premier livre des Sentences de Knapwell, la date proposée par le P. Chenu : avant 1277 (voir *Bull.* n° 40) semble préférable à celle de 1280 : un écrivain du tempérament de Knapwell eût difficilement passé sous silence, alors qu'il avait l'occasion d'en parler, la condamnation de 1277.

Le P. P. annonce en appendice la découverte, dans le ms *Bologne Biblioth. Univ. 1539,* d'une question de Knapwell sur l'unité de la forme substantielle, qui est à rapprocher de fragments contenus dans *Assise 158* et qui serait à la base de la condamnation de Knapwell en 1286. Il se propose d'y revenir bientôt. D. H. B.

42. W. Lampen O. F. M. *War Richard von Mediavilla O. F. M. Engländer?* — Franz. Stud. 15 (1928) 170-172.

Le P. L. n'est pas convaincu par les arguments du P. Pelster (*Philos. Jahrb.* 39, 1926, p. 172-178) en faveur de l'origine anglaise de Richard de Mediavilla. Les premiers témoignages en sont trop tardifs et la leçon de deux manuscrits : *R. de Meneville,* sur laquelle le P. Pelster se base pour faire de Meneville le nom de famille de Richard et de Mediavilla la traduction de son lieu d'origine, Middleton, peut aisément se retourner contre lui : Mediavilla pourrait être aussi bien la traduction de Meneville ; on rencontre en France des localités du nom de Menneville, Mainneville ou Moyenneville. On le voit, tout argument positif fait défaut dans l'une et l'autre hypothèse. D. H. B.

43. P. Glorieux. *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia.* Sa carrière à l'université de Paris (1279-1287). — Rev. Sc. philos. théol. 17 (1928) 405-426 (à suivre).

Le ms 3490 de la Bibliothèque Mazarine, f. 157r-158r, contient un mémoire justificatif en seize articles, présenté par un maître en théologie qui avait vu son enseignement attaqué par des accusateurs anonymes. Tout semble indiquer

que ce maître est Bernard de Trilia. M. G. édite le document et nous fait part des remarques que l'analyse du texte lui suggère sur les méthodes, l'esprit et les pratiques de l'enseignement théologique au XIIIe siècle. Il insiste sur le grand nombre des réportations à cette époque, et la prudence avec laquelle il faut s'en servir. D. H. B.

44. A. WALZ O. P. *Fratris Augustini de Dacia O. P. « Rotulus pugillaris » examinatus atque editus.* — Angel. 5 (1928) 380-406 (à suivre).

Le dominicain Augustin de Dacie fut provincial des Etats scandinaves de 1254 à 1266; il le redevint en 1272 jusqu'à sa mort en 1283. Son *Rotulus pugillaris* est un compendium de théologie, à l'usage des jeunes dominicains destinés au ministère de la prédication et de la confession. On le croyait perdu; deux exemplaires viennent d'en être retrouvés, l'un par D. G. Morin à Bâle, l'autre à Upsala par M. A. Nelson. Le P. W. décrit ces deux manuscrits; nous avions déjà de celui de Bâle une description plus instructive par D. Morin lui-même (*Basler Zeitschr. f. Geschichte u. Altertumskunde,* 26, 1927, p. 222-223). Jugeant sans doute que l'édition du *Rotulus* dans un prochain article donnera une idée suffisante de son contenu, le P. W. consacre le reste de son étude à un long excursus, assez superficiel d'ailleurs, sur la formation pratique des clercs dans l'ordre de S. Dominique au XIIIe siècle. D. H. B.

45. B. VAN DE WALLE O. F. M. *Roger Bacon dans l'histoire de la philologie.* — France franc. 11 (1928) 315-410 (à suivre).

Roger Bacon était un esprit positif: pour lui toute étude sérieuse devait se baser sur le texte original, et la connaissance des langues était de première nécessité pour les études théologiques et philosophiques. Il combattit le texte parisien de la Vulgate et poursuivit de ses sarcasmes les inhabiles traductions d'œuvres grecques ou arabes qui circulaient à cette époque. D. H. B.

46. F. PELSTER S. J. *Thomas von Sutton O. Pr. als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesenform.* — Schol. 3 (1928) 411-413.

Les traités sur l'unité de la forme substantielle jouèrent un grand rôle dans les polémiques thomistes d'Oxford, à la fin du XIIIe siècle; les arguments qui faisaient rejeter ou admettre la théorie étaient souvent d'ordre théologique. Deux de ces écrits, le *De productione formae substantialis* et le *Contra pluralitatem formarum* sont généralement considérés aujourd'hui comme appartenant à Thomas de Sutton. A tout ce qui désignait déjà celui-ci comme leur auteur, le P. P. ajoute le témoignage du ms *Assise 118* qui les lui attribue formellement. Ce témoignage serait très ancien, le manuscrit, d'origine anglaise, datant même peut-être des dernières années du XIIIe siècle. La date de composition des deux traités adoptée par le P. P.: vers 1290, est vraisemblable, mais elle soulève une difficulté: le *Correctorium corruptorii quare,* qui utilise ces traités, devrait alors être reporté au delà de 1290, ce qui n'est guère probable, si

comme il semble de plus en plus démontré, Richard Klapwell en est réellement l'auteur. D. H. B.

47. B. Xiberta O. C. *Les questions ordinaries de Godofred de Fontaines retrobades parcialment en un manuscrit de Barcelona.* — Criter. 4 (1928) 339-342.

On ne connaissait de Godefroid de Fontaines que quatorze quodlibets; le P. X. vient de retrouver trois autres *quaestiones ordinariae* dans le ms 95 de Ripoll. Une seule question est complète, qui traite des vertus intellectuelles; les deux autres sont tronquées: l'une traite de la vertu morale en général, l'autre de la prudence. D. H. B.

48. P. Glorieux. *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle.* — Arch. Hist. doctr. litt. 3 (1928) 201-238.

Le manuscrit 15850 de la Bibliothèque nationale de Paris, légué au début du XIVe siècle par Nicolas de Bar au Collège de Sorbonne, nous a conservé (f. 10-42) une série de 170 questions, marquées du nom de leurs auteurs et traitant la plupart de cas de théologie morale. Des points de repère fournis par des noms connus permettent à M. G. de rendre très plausible l'hypothèse que ces questions sont rapportées dans l'ordre chronologique: l'auteur du recueil aurait relevé dans les quodlibets soutenus chaque année, pendant la période 1285-1304, les cas pratiques qui l'intéressaient spécialement. M. G. établit avec assez de précision la chronologie de toutes ces questions, et identifie la plupart des noms cités. Nous ne pouvons songer à souligner tous les détails nouveaux que fournissent les notices biographiques et littéraires de ces seize théologiens. D. H. B.

XIVe s. **49.** A. Pelzer. *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin, et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane.* — Rev. néoscol. Philos. 30 (1928) 316-351.

Description et analyse minutieuse de ce manuscrit compliqué, mais dont l'intérêt est exceptionnel, vu les renseignements qu'il peut fournir sur un nombre considérable de maîtres et d'étudiants parisiens du début du XIVe siècle. Une première partie (f. 13r-86r) contient le commentaire de Prosper de Reggio sur le prologue et la 1e distinction du 1er livre des Sentences; on peut le dater des années 1318-1323. Une seconde partie, écrite avant 1318, surtout à Paris, forme une collection de plus de cinq cents questions philosophiques et théologiques d'un grand nombre d'auteurs. Ces questions, souvent « reportées » semble-t-il, se suivent d'abord pêle-mêle (f. 101r-173v), puis, dans la partie écrite par Prosper lui-même (f. 176r-325v) sont groupées par auteurs; un dernier cahier est réservé aux « réponses » de Prosper. Un quodlibet du même Prosper, des argumentations, le traité *De erroribus philosophorum* du Ps.-Gilles de Rome, quelques notes et questions terminent le volume. D. H. B.

50. H. Becker S. J. *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham.* — Schol. 3 (1928) 369-393.

Si cet exposé ne prétend guère à la nouveauté, il a du moins le mérite d'être clair. La théodicée d'Ockham est évidemment conditionnée par son nominalisme. Pour lui, l'idée de Dieu n'est que le concept réunissant toutes les perfections que l'expérience peut faire connaître, et ces perfections elles-mêmes, appliquées à la réalité divine, perdent leur signification primitive; elles n'ont plus qu'une valeur de synonymes. L'analogie de l'être est inconnue à Ockham. La preuve de l'existence de Dieu par la finalité ne résiste pas à la critique; en particulier, on ne peut prouver qu'un bien fini soit incapable de satisfaire le désir de bonheur qui est au cœur de l'homme: la volonté libre se détermine à elle-même sa fin. Quant à la preuve par la cause efficiente, elle avait d'abord paru moins caduque à Ockham: dans son *Commentaire des Sentences,* il ne la rejette qu'avec une certaine hésitation et sans oser le dire trop ouvertement. Mais dans ses *Quodlibets* et son *Centiloquium,* il y va plus carrément: le principe *quidquid movetur ab alio movetur,* n'est nullement évident, et l'idée d'une série infinie d'êtres n'implique aucune contradiction. La notion de cause efficiente est faussée chez lui par la négation de toute relation réelle. En un mot, dans la théorie d'Ockham, la foi seule peut apporter quelque certitude touchant l'existence et la nature de Dieu. D. H. B.

51. G. Théry O. P. *Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse.* — Arch. Hist. doct. litt. 3 (1928) 321-443 (à suivre).

Pour connaître Eckhart, il y a mieux à faire qu'étudier ses sermons ou composer des florilèges de ses œuvres; la source principale de sa pensée, ses Commentaires sur l'Ecriture, semble avoir cependant été plutôt négligée jusqu'ici. L'édition des Commentaires sur l'A. T. que commence le P. T. mérite donc d'être signalée tout particulièrement. Elle débute par le Commentaire sur le livre de la Sagesse, d'après les mss 21 de Cues et Ampl. Fol. 181 d'Erfurt. Les notes explicatives y sont beaucoup plus développées que ne le comporte d'ordinaire une édition; elles forment souvent un véritable commentaire du texte. Le P. T. a voulu y amorcer une étude plus générale sur la doctrine d'Eckhart. Les rapprochements avec S. Thomas sont nombreux; le P. T. insiste sur la connaissance profonde qu'en avait Eckhart — et non d'Albert le Grand, comme on l'a cru —, mais il souligne aussi tout ce qui sépare S. Thomas de l'esprit dialectique et ignorant des nuances d'Eckhart. D. H. B.

52. C. Rubert. *Fr. Guillermo Rubió O. F. M.* Apuntes bio-bibliográfico-doctrinales. — Arch. ibero-americ. 30 (1928) 5-32 (à suivre).

Nous connaissons peu de renseignements sur le franciscain Guillaume de Rubio, et les efforts du P. R. ne parviennent guère à les augmenter, si ce n'est de conjectures. Ce qu'on peut retenir comme certain, c'est que, lors du chapitre général des franciscains à Assise en 1334, Guillaume de Rubio était

provincial d'Aragon et que c'est alors qu'il présenta à la censure son *Commentaire des Sentences.* De plus, il semble bien qu'il ait étudié à Paris vers 1320, et qu'il y ait suivi l'enseignement de François de Marchia. Y avait-il aussi entendu Scot? Les indices sont beaucoup trop ténus pour l'admettre.

Aucun manuscrit du *Commentaire des Sentences* n'est connu; seule une édition parisienne de 1517-18 en existe. Le P. R. en transcrit le prologue, où l'éditeur, le franciscain Alphonse de Villasancta, se plaint de l'oubli où ses contemporains ont laissé tomber l'œuvre de son confrère, qu'il dit avoir été pourtant le théologien le plus profond de son temps et, de tous les scotistes, l'interprète le plus éminent du Docteur Subtil. Suivent les incipit et explicit des quatre livres du *Commentaire.* De divers passages de ce *Commentaire* on peut conclure que Guillaume de Rubio avait en outre écrit au moins plusieurs quodlibets; tout le reste n'est qu'hypothèse. D. H. B.

53. MARSILIUS OF PADUA. *The Defensor Pacis,* edited by C. W. PRÉVITÉ-ORTON. — Cambridge, University Press, 1928; in 8, XLVII-517 p. Sh. 35.

Une édition critique du *Defensor Pacis,* source si importante pour les théories politico-religieuses au XIVe siècle, était désirée depuis longtemps. Deux en étaient annoncées, l'une par M. R. Scholz pour les *MGH,* l'autre par M. C. W. Prévité-Orton. Celui-ci arrive le premier. Dans les grandes lignes, M. P.-O. se montre d'accord avec les résultats déjà communiqués par M. SCHOLZ (*Neues Archiv* 46, 1926, p. 490-512). Les vingt manuscrits qu'il connaît du *Defensor Pacis* se divisent nettement en deux groupes: le groupe français et le groupe allemand. L'hypothèse de deux archétypes différents explique seule ce fait. Elle fournit en même temps une solution acceptable au problème ardu de la date de composition du *Defensor.* L'ouvrage aurait été terminé le 24 juin 1324, comme l'attestent 3 mss; des copies s'en seraient répandues en France: de là, le groupe français. Déjà dans ce texte, des développements qui rompent l'harmonie du plan général marquent les questions les plus discutées à cette date (d. II c. 12, 13, 14, 27, 28). Plus tard, après avoir cherché refuge auprès de Louis de Bavière, Marsile aurait continué à annoter et compléter son ouvrage; les mss allemands seraient les témoins de ce texte revisé. L'évènement le plus tardif auquel il serait fait allusion dans ces notes complémentaires serait une Bulle de Jean XXII, du 16 novembre 1329. Les deux hypothèses extrêmes celle d'une double rédaction et celle d'une édition définitive dès 1324, semblent donc écartées pour de bon.

Depuis la publication de la présente édition, la découverte par M. SCHOLZ (*Neues Archiv* 47, 1928, p. 559-566) de deux nouveaux exemplaires du *Defensor Pacis* à la bibliothèque communale d'Ulm est venue confirmer cette position. Ces manuscrits se rattachent au groupe français, et heureusement pour M. P.-O., sont sans intérêt pour une édition critique. L'un d'eux porte aussi la date de 1324, mais dans une formule totalement différente et plus précise encore: *Compositus et completus est liber iste anno domini MCCCXXIIII parisiis in vico sorbona in domo studentium in sacra theologia ibidem.*

Pour l'établissement du texte M. P.-O. s'est basé avant tout sur deux mss:

Tortose, Chapitre cathédral, 141 (= T) et *Oxford, Magdalen College, 86* (= A). Il a pu éliminer beaucoup de mss qui ne présentaient qu'un texte défectueux, et alléger d'autant son apparat critique. Nous lui faisons confiance. En dehors de *Vienne, Hofbibliothek, 464* (= H), probablement copie de T, de l'Editio Princeps (Bâle, 1522) ou celle de Goldast (1614), et de *Vienne, Hofbibliothek, 809* (= I), les variantes des autres mss sont rarement notées. De bonnes tables terminent cet ouvrage très bien édité. P. 508, il s'agit de : AQUINAS, ST THOMAS, *Summa theologica* et non *Summa contra Gentiles*. D. H. B.

54. G. MOLLAT. *L'œuvre oratoire de Clément VI*. — Arch. Hist. doct. litt. 3 (1928) 239-274.

Parmi les quatre-vingt discours et sermons de Clément VI énumérés ici par ordre alphabétique des *incipit*, l'historien des doctrines ne trouvera rien de saillant à glaner. Le genre oratoire est peu propice aux précisions théologiques, et Clément VI, quoique bien informé des divers courants doctrinaux, représente plutôt l'opinion moyenne de son temps. C'est à ce point de vue seul que son étude pourrait offrir quelque intérêt. D. H. B.

55. S. H. THOMSON. *Some latin works erroneously ascribed to Wyclif*. — Specul. 3 (1928) 382-391.

La plupart des écrits de Wiclef examinés par M. T. sont d'ordre philosophique, et les arguments apportés pour ou contre leur authenticité sont d'assez inégale valeur. Notons cependant un *De Triplici Ecclesia* que le Catalogue de Shirley et Loserth (n. 63 et 64) attribue à Wiclef, mais qui dans sa forme actuelle n'est certainement pas de lui ; d'après M. T. il faudrait penser à Hus ou à Jacobel. Le texte en est donné selon le ms *Vienne 1337* (f. 166 A-168 C). Il s'agit de la division de l'Eglise militante en trois catégories : les clercs, les seigneurs temporels et le peuple. L'auteur détermine leurs fonctions et leurs devoirs respectifs ; il insiste surtout sur le détachement nécessaire au clergé ; le ton devient bientôt celui d'un pamphlet contre les abus des évêques et des prélats transformés en seigneurs temporels. D. H. B.

56. J. H. BAXTER. *Scottish students at Louvain University, 1425-1484*. — Scott. hist. Rev. 25 (1928) 327-334. XVe s.

Au début du XVe siècle, les étudiants écossais, que les troubles des guerres civiles et la domination anglaise éloignaient de Paris, se dirigeaient surtout vers Louvain et Cologne. M. B. publie une liste de 161 noms, qui complète heureusement celle qu'établit autrefois pour les années 1485-1527 M. H. DE VOCHT (*Engl. hist. Rev.* 27, 1912, p. 89-104). Elle permettra de préciser quelque date dans la biographie de plus d'un théologien écossais du XVe siècle.

D. H. B.

57. L. MEIER O. F. M. *Der Sentenzenkommentar des Johannes Bremer*. — Franz. Stud. 15 (1928) 161-169.

Le *Commentaire des Sentences* contenu dans *Munich lat. 9027* est de Jean Bremer, franciscain de la province de Saxe, qui l'écrivit étant bachelier pen-

dant la deuxième décade du XVe siècle. Contrairement à la tendance générale de cette époque, ce commentaire suit fidèlement le texte du Lombard, qui reste pour lui le maître toujours respecté ; il s'inspire largement de S. Bonaventure et des maîtres franciscains en général, sans pour cela mépriser les lumières étrangères à son ordre. Un premier examen le situe donc dans la ligne franciscaine, et parmi les représentants d'une saine tradition. Un jugement plus précis sur ses tendances et sa valeur doctrinale exigerait une étude plus détaillée. D. H. B.

58. NICOLAI DE CUSA. *De Concordantia catholica libri tres.* — Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1514. Faksimiledruck, mit einem Vorwort von G. KALLEN. — Bonn, L. Röhrscheid, 1928 ; in 4, 76 f. Mk. 10.

Le *De Concordantia catholica,* la première œuvre de Nicolas de Cues, fut présenté par son auteur, en 1433, au concile de Bâle, comme un plan de réforme pour l'Eglise et l'Empire. C'est un vaste traité sur la constitution générale de l'Eglise, sa hiérarchie, sur le Saint-Empire, les relations des deux pouvoirs, où domine la préoccupation de trouver des moyens efficaces pour combattre les abus et restaurer la paix. A une érudition touffue, Nicolas de Cues mêle des vues personnelles, où sous le respect professé à l'égard du pouvoir papal, perce une sympathie non déguisée pour le parti conciliaire. S'il rejette les théories révolutionnaires d'un Marsile de Padoue, il n'en accorde pas moins au concile général une supériorité qui réduit la primauté papale à une simple fonction administrative.

Cette édition est une reproduction anastatique de la première, celle de 1514, que publia à Paris, Jacques Lefèvre d'Etaples. D. H. B.

59. E. VANSTEENBERGHE. *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque.* — Arch. Hist. doct. litt. 3 (1928) 275-284.

Il pourrait sembler que connaître un manuscrit de plus de la bibliothèque d'un théologien ne présentât qu'un intérêt assez médiocre. De l'existence du ms 84 de Strasbourg, ayant appartenu à Nicolas de Cues, M. V. tire cependant des remarques qui ne sont pas sans importance. Du fait que Cusa a possédé ce manuscrit dès les premières années de sa vie intellectuelle, on peut dire que son contenu, la *Theologia mystica* de Gerson et l'*Itinerarium* de S. Bonaventure, n'a pas été sans influencer la formation du jeune docteur. D'autre part, Nicolas de Cues déclarant lui-même qu'avant d'écrire la *Docte ignorance,* il n'avait lu « ni Denys, ni aucun autre théologien ancien », on a dans ces deux ouvrages le canal par où lui sont parvenues les idées du Ps.-Denys et de S. Augustin.

Le dernier feuillet du manuscrit a conservé quelques notes, sans doute autographes, se rapportant au même cercle d'idées : un schéma relatif à un article de la *Summa theologica* de S. Thomas, une citation du *Timée* de Platon, trois passages de la *Théologie de Platon* et un extrait assez long du *Commentaire sur le Parménide* de Proclus. C'est là encore, un indice de l'universalité de la science de Cusa, en même temps que de l'esprit de synthèse avec lequel il s'est assimilé les matériaux les plus divers. D. H. B.

60. P. Rotta. *Il cardinale Nicolò di Cusa.* La vita ed il pensiero (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Ser. I. Scienze filosofiche 12). — Milano, Vita e pensiero [1928], in 8, xvi-448 p. L. 25.

Des études déjà nombreuses sur Nicolas de Cues avaient préparé M. R. à ce travail d'ensemble, qu'il présente comme définitif. La moitié de l'ouvrage est consacrée à retracer l'activité extérieure du cardinal de Cues. Cette partie ne nous apprend rien ou presque, que nous ne trouvions déjà dans la monographie récente de M. E. Vansteenberghe. M. R. veut dégager de cette vie laborieuse et mouvementée l'esprit qui l'anime et en fait l'unité; il l'appelle, d'un terme un peu vague, le médiévalisme. Les manifestations les plus caractéristiques en seraient: l'alliance d'un amour ardent de l'humanisme à un respect non moins profond de la foi et de ses exigences; la conception, d'une unité du monde chrétien, réalisée par les deux pouvoirs, la papauté et l'empire.

La seconde partie est plus personnelle. Elle analyse les idées maîtresses du système cusien: la docte ignorance, l'absolu, l'univers, la théorie de la connaissance. On peut dire que c'est en fonction de ces idées qu'il faut saisir la théologie de Nicolas de Cues. Mais en se limitant trop exclusivement au point de vue philosophique, M. R. risque peut-être de fausser la perspective de tout le système: l'Incarnation, en particulier, y tient une place trop grande pour pouvoir être reléguée au second plan; tout le troisième livre du *De docta ignorantia* lui est consacré. Sur le terrain doctrinal aussi M. R. insiste sur le « médiévalisme » de Nicolas de Cues. Cependant, par les nombreux rapprochements qu'il établit entre celui-ci et les philosophes modernes, — ce qui, en effet, éclaire souvent la pensée cusienne — il paraît reconnaître, tacitement du moins, que cette pensée n'est pas sans avoir une forte saveur de modernité.

Si l'on considère dans son ensemble l'œuvre du cardinal, son orthodoxie semble hors de doute. Accueillant envers tous les systèmes, qu'il considère simplement comme des tendances diverses vers une même vérité, inaccessible à la raison, Nicolas de Cues est cependant nettement dans le courant platonicien. Par la synthèse qu'il tente de l'intellectualisme et de la mystique, il continue la tradition dont les plus grands représentants sont aussi ses maîtres préférés: S. Augustin, le Ps.-Denys, S. Bonaventure.

On regrette le nombre un peu trop considérable des défaillances typographiques, surtout parmi les noms propres. Pourquoi cette obstination, à part de très rares exceptions, à écrire Vansteerberghe? D. H. B.

61. U. Stutz. *Ueber das Verfahren bei der Nomination auf Bischofsstühle.* — Sitzber. Preuss. Acad. Wissensch. Philos.-hist. Kl. 1928, 229-246.

Après la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire, ce sont les papes eux-mêmes qui réintroduisent — « um Konzil und Reich zu überwinden » — les interventions laïques dans les nominations épiscopales, d'abord sous forme de privilèges *ad personam,* plus tard sous forme de concordats. Pour la période qui intéresse ce Bulletin, signalons deux cas: le 10 septembre 1447 Nicolas V

accorde à Frédéric II de Brandebourg le privilège de nommer (c. à d. de proposer au pape) les évêques de Brandenburg, Havelberg et Lebus; en 1480 Sixte IV accorde le même privilège pour Vienne et Wienerneustadt *ad omnes et singulos Austriae duces pro tempore existentes perpetuo.* D. H. B.

62. N. PAULUS. *Wer ist der Verfasser des Alphabetum divini amoris?* — Zeitschr. Asc. Myst. 3 (1928) 257-260.

Si l'attribution de cet écrit à Gerson peut être considérée comme définitivement écartée, les arguments pour ou contre l'attribution à Nider ne sont pas convaincants. M. P. serait plutôt porté à reconnaître comme l'auteur de l'*Alphabetum,* le chartreux Nicolas Kempf. La question demanderait à être approfondie. D. H. B.

63. L. REYPENS S. J. *Nog een vergeten mystieke grootheid. 4. De leer en de persoonlijkheid der schrijfster.* — Ons geest. Erf 2 (1928) 304-341 (suite et fin).

De Peerle, petit traité mystique de l'école flamande du XVe s., a exercé sur la piété du moyen âge finissant et jusque sur l'école française du XVIIe s. — comme le montrera en détail D. J. Huijben dans un prochain article — une influence considérable. L'auteur, une pieuse laïque née vers 1463 dans le Brabant septentrional (voir les articles antérieurs *ibid.* 52-76, 189-213), se rattache aux mystiques brabançons et rhénans du XIVe s. Elle connaît également Albert le Grand, S. Anselme, S. Bernard, S. Bonaventure etc. Sa doctrine peut se caractériser comme « la mystique de l'assimilation au Christ (Christusbeleving) », qu'elle est la première, dans les Pays-Bas, à formuler dans une synthèse vivante et complète. D. H. B.

XVIe s. **64.** L... O. P. *Quelques notes concernant la pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajetan sur la justice originelle, d'après leurs commentaires sur la Somme contre les Gentils et la Somme théologique.* — Rev. thom. 33 (1928) 428-441.

L'auteur défend ces deux commentateurs thomistes contre l'opinion de M. MICHEL (art. *Justice originelle,* dans *Dict. Théol. cath.* VIII 2, c. 2038-2039) qui, à la suite du P. Kors, en fait des partisans de la distinction formelle et adéquate entre la justice originelle et la grâce sanctifiante. Du Ferrarais, un seul texte est allégué; le reste de l'article est consacré à Cajetan. Les différents sens de justice originelle chez ce théologien sont notés avec soin, mais non sans quelque à priori, semble-t-il. Si la grâce sanctifiante s'y distingue de la justice originelle considérée dans son essence parfaite ou intégrale, elle coïncide avec elle lorsque celle-ci est ramenée à ses prédicats essentiels, à ses propriétés métaphysiques. Les textes apportés ne réduiront peut-être pas tous les adversaires de cette interprétation. D. H. B.

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

AVRIL 1929.

65. P. DE LABRIOLLE. *Papa.* — Bulletin du Cange 3 (1928) 65-75. III[e] s.

Le terme se lit dans la *Passio Perpetuae et Felicitatis,* appliqué à l'évêque de Carthage. Jusqu'au VI[e] s. il désignera indifféremment n'importe quel évêque. Chez Ennodius on voit s'affirmer la tendance à le restreindre à l'évêque de Rome. La même volonté s'accentue dans les actes du concile de Vaison, en 529. Maintenant ce ne sera plus qu'exceptionnellement qu'on l'appliquera à d'autres. On signale cependant des exemples jusqu'au IX[e] et peut-être le XI[e] s.

Originairement le terme « enveloppe le concept de paternité spirituelle et paraît impliquer (ordinairement, du moins) chez ceux qui l'emploient une nuance d'affectueux respect » (p. 69). D. B. C.

66. J. LORTZ. *Tertullian als Apologet* (Münst. Beitr. z. Th., 9-10). — Münster, Aschendorff, 1927 & 1928; 2 vol. in 8, XXIV-398 & XI-250 p. Mk. 16 & 10.75.

Ouvrage de tout point remarquable. Le jugement y égale l'érudition, et l'ampleur des points de vue s'y allie au nuancé et à une précision minutieuse.

Dans une substantielle introduction, l'auteur montre combien il est ardu de parler avec savoir de Tertullien apologiste, ne fût-ce que par la nécessité de connaître à fond les milieux — païen et chrétien — où se développèrent ses ardentes polémiques, la littérature à laquelle elles appartiennent et les sources, orales ou écrites, dont usait T.

S'étant laborieusement équipé, M. Lortz entreprend d'étudier dans un premier volume: comment T. proteste contre *l'attitude pratique* de l'Etat romain refusant aux chrétiens le droit d'exister ; comment il réplique aux *accusations* formulées contre eux sur le terrain moral, religieux, politique; comment il envisage les relations des chrétiens avec la société païenne et la position du Christianisme devant la Philosophie.

Il est impossible de détailler ici. M. Lortz connaît T. à fond; d'où la richesse de son information que rendra plus visible et plus utilisable l'index qui termine le second volume. Je signalerai seulement quelques aperçus qui m'ont paru plus notables.

Importance du mobile de « haine » dans les persécutions (p. 36-53). Exagération de la description des mœurs païennes et chrétiennes: pour celles-ci, les traités moraux de T. montrent combien il faut en rabattre (p. 117-120). Dans le jugement sur les divinités païennes il y a trop de convention, trop d'in-

dignation simpliste aussi et une insuffisante information (p. 175-179). Le chapitre de M. Lortz sur le Logos est un peu court (p. 196-199). Par contre, très intéressant développement sur la connaissance naturelle de Dieu, sa possibilité et ses limites, d'après T. (p. 224-248). L'une des meilleures études est la dernière, sur l'attitude chrétienne envers la philosophie (p. 350-398). Tous les apologistes n'ont certes pas les mêmes tendances sympathiques ou antipathiques envers la pensée païenne, mais on n'a pas assez insisté sur l'identité de leur position essentielle : ils rejettent la philosophie comme étrangère à la doctrine nouvelle, parce que celle-ci procède non du raisonnement, mais d'une révélation. A cet égard S. Justin ne fait pas exception et rien n'est plus faux que de le représenter comme un philosophe, cherchant à mêler le vieux vin avec le nouveau. Il suffit de lire attentivement le récit qu'il a donné de sa propre conversion, pour se persuader qu'il a compris, comme les autres, comment le christianisme, par son principe même, ne se compare pas, mais se substitue aux philosophies. Ce n'est donc que très improprement qu'on l'appelle lui-même de ce nom.

Le second volume s'ouvre par un important chapitre : « La religion du monothéisme », où est examiné le fait, apparemment assez déconcertant, que les apologistes, d'Aristide à Tertullien, accentuèrent tellement la preuve du monothéisme, qu'ils ont pratiquement négligé la démonstration chrétienne : leur christianisme semble ignorer presque le Christ et se tait sur ses mystères.

Le problème est envisagé avec ampleur. Le point de vue polémique et la nécessité de fournir une base philosophique à la religion, expliquent beaucoup de choses. Que le monothéisme n'ait pas été pour les apologistes tout le christianisme, c'est clair du seul fait, déjà démontré, qu'ils ne l'envisagèrent point comme une philosophie mais comme une révélation. Peut-être L. aurait-il pu tirer davantage du *Dialogue avec Tryphon* où le christianisme de Justin apparaît tout autrement que dans l'Apologie. La formule « christianisation de l'Hellénisme » (p. 29) n'est pas très heureuse : il y eut contact entre les deux courants intellectuels et recherche de leurs harmonies mutuelles plutôt que transformation de l'un sous l'action de l'autre. Les chapitres sur *le combat contre les démons, la religion de la morale et de la vie intérieure, la religion de la vérité* sont d'intérêt moyen. L'étude sur *les buts du travail apologétique* est, au contraire, de rare importance. A-t-on voulu se défendre seulement ou conquérir ? Et dans quel esprit a-t-on proposé la vérité chrétienne aux païens : sympathie ou mépris ? Le contraste entre l'âme accueillante d'un Justin et l'orgueilleux dédain de Tertullien est mis en saisissante évidence. Le fond des âmes se révèle là. Aussi, après avoir détaillé les procédés tactiques de Tertullien, au moment de tracer de sa personnalité un tableau d'ensemble, l'auteur refuse au grand écrivain le titre de grand homme : en combattant l'erreur il a trop humainement voulu la victoire.

L'appendice I de ce beau travail reprend la question de la base juridique des persécutions. Je ne puis examiner ici ce nouveau plaidoyer pour un édit formel et spécifiquement anti-chrétien. Il ne m'a pas convaincu. M. Lortz examine ensuite si T. fut un juriste et quelle était alors la procédure contre les chrétiens.

Je le répète: livre magistral. Une étonnante richesse documentaire s'y trouve mise en œuvre avec vigueur et pénétration. D. B. C.

67. J. Berton. *Tertullien: le schismatique.* Les problèmes de la vie chrétienne et de l'autorité. — Paris, Fischbacher, 1928; in 8, 181 p. Fr. 15.

Le livre de M. Berton est écrit agréablement. Ayant rappelé le milieu de Carthage et la formation intellectuelle de Tertullien il parcourt sa carrière, d'abord avant le passage au montanisme, puis après cette crise décisive. Chaque fois sont posées les deux questions essentielles: quelle conception avait T. de la vie chrétienne? quel est pour lui le rôle de l'autorité? M. Berton a noté les faits qui s'imposent et les apprécie comme il convient. Çà et là quelques remarques plus personnelles p. ex.: si l'ecclésiologie de Tertullien catholique est semblable à celle d'Irénée, néanmoins celui-ci insiste plus sur l'épiscopat, tandis que T. préfère parler de tradition (p. 66).

La raison d'être de ce volume est extra-historique. Les pages finales servant de conclusion la font connaître: Tertullien avait tort parce que individualiste à l'excès, l'Eglise romaine au contraire est solidariste de façon aveugle. Il appartenait à la Réforme de tenir le juste milieu. Telle serait la morale de l'histoire. Nous n'avons pas à discuter ici ces thèses, mais il est bon d'avertir M. Berton qu'il s'est mépris plus d'une fois sur le sens de la doctrine catholique. D. B. C.

68. E. Buonaiuti. *Refrigerio pagano e refrigerio cristiano.* — Ricerche relig. 5 (1920) 60-67.

S'appuyant sur les travaux du P. Delehaye (*Journal des savants,* nov. 1926), l'auteur constate que *refrigerium* qui, chez Tertullien, ne signifie d'abord que le « rinfresco » simple et joyeux des agapes, finit par s'appliquer aux rapports entre vivants et défunts. Ce sens nouveau serait un résultat de la polémique antimarcionite, provoqué par l'exégèse d'un verset de la parabole du mauvais riche (Lc 16, 24). L'idée païenne d'un repas funéraire profitable aux défunts n'est donc pas primitive et n'a jamais eu l'approbation de l'Eglise. D. B. C.

69. H. J. Baylis. *Minucius Felix and his place among the early fathers of the latin church.* — London, S. P. C. K., 1928; in 8, 376 p. Sh. 15.

Ouvrage consciencieux et de fin bon sens. Après un chapitre préliminaire M. B. commente longuement les arguments de Caecilius en faveur du paganisme et ses griefs contre la religion nouvelle. La réplique d'Octavius est disséquée à son tour, et l'on montre comment, à part quelques digressions, le plan en est ferme et reprend nettement celui de l'attaque. Dans le bref examen qu'il institue de la valeur de cette réplique, B. rapporte l'opinion de Renan puis note lui-même deux points sur lesquels il estime qu'Octavius a mal répondu à Cecilius. L'un concerne le culte d'un homme crucifié: la réponse, indirecte, est, de plus, inintelligible pour un païen: Minucius n'a pas saisi la

situation psychologique. L'autre point se rapporte à l'éternelle objection contre la prédestination. La défense d'Octavius se base sur la prescience divine, ce qui paraît très court et n'est pertinent que si l'on suppose une thèse assez large sur la nécessité de la foi pour le salut. Peut-on l'admettre chez Minucius et justifier ainsi sa brève réplique?

Un chapitre étudie le stoïcisme du dialogue. Il est certain mais limité et plusieurs thèses essentielles à la doctrine païenne sont contredites par Octavius. Elles sont au reste inconciliables avec son christianisme.

Le christianisme du dialogue. Eternelle question! B. expose patiemment combien il est faible et presque honteux. Il parcourt ensuite avec la même patience toutes les thèses extrêmes qui furent avancées pour expliquer ce fait étonnant. Il se range enfin parmi ceux qui croient la position de Minucius analogue à celle de Lactance dans ses *Institutiones*, et qu'il n'a voulu qu'une justification philosophique à opposer aux philosophes païens. L'Octavius est un ouvrage propédeutique.

Il y avait moyen de simplifier, je crois, et de renforcer la démonstration par une comparaison avec les autres apologies du 2e siècle. C'est le même genre littéraire, mais Minucius l'a poussé à l'extrême. Cela suffit pour rejeter toute interprétation qui suppose des circonstances ou des intentions personnelles à Minucius.

La seconde partie du volume de M. B. s'attache à comparer l'Octavius et Tertullien, en vue de résoudre l'insoluble problème de la priorité. B. place en tête l'Octavius et, comme il rejette l'hypothèse d'une source commune, il confère à Minucius le titre de « premier Père latin ». La question fut, récemment encore, âprement débattue, mais B. ignore ces controverses. C'est regrettable car elles l'auraient peut-être découragé d'ajouter son effort à celui de tant d'autres.

Dans tout le livre, si soucieux d'exactitude pour l'information de première main, la littérature récente est un peu négligée. Lacune réelle, mais ici de peu d'importance. D. B. C.

IVe s. **70.** K. Pruemm S. J. *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlichen Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils.* — Scholastik 4 (1929) 54-77.

Les Pères latins ont-ils cru pouvoir user, en faveur de l'apologétique chrétienne, des prophéties attribuées aux Sibylles et de la 4me églogue de Virgile?

Reprenant les travaux d'Alexandre, l'auteur estime que Lactance a admis ces témoins; que Constantin, dans un discours rapporté par Eusèbe et qui doit être authentique car le grec trahit un original latin, explique pour la première fois la 4e églogue toute entière dans un sens messianique; que S. Augustin, enfin, longtemps hostile à ce recours aux païens, a fini, dans le *De Civit. Dei* (18, 23) par accueillir le témoignage des Sibylles. Les textes de S. Aug. sont très soigneusement analysés. En lisant cette étude on regrette que, se plaçant à un point de vue moins théologique, l'auteur n'ait pas recherché d'où vint l'extraordinaire fortune de ces prophéties païennes pendant le moyen âge. D. B. C.

71. F. S. Blanes. *La cuestión de Osio, obispo de Córdoba, y de Liberio, obispo de Roma.* — Madrid, Espasa-Calpe, 1928; in 16, 140 p. Pes. 3.50.

L'auteur de cette monographie est au courant de la bibliographie essentielle du sujet. Mais on n'oserait dire qu'il en use avec discernement.

On a soutenu comme lui, et l'on soutiendra encore, que Libère n'a rien signé. Pour le faire on est obligé:

1) d'accuser S. Jérôme de contradiction (p. 54-57), Sozomène de s'être fié à des récits ariens mensongers (p. 48-49), la préface du *Libellus* de Faustin et Marcellin, d'accueillir par fanatisme luciférien des bruits sans fondement (p. 58-64);

2) de supprimer comme interpolées les paroles claires de S. Athanase (p. 67-69).

C'est trop! Qui croira à cette conspiration de causes si disparates, en faveur d'une erreur? Comment ne pas voir que le retour de Libère en 358, dûment établi, corrobore tous ces témoignages défavorables, et que le sanglant « nescio utrum maiore impietate relegaveris, quam remiseris » de S. Hilaire ne s'explique qu'en fonction d'une faiblesse du Pape?

La formule qu'il signa est celle que d'aussi bons juges que S. Hilaire et S. Athanase estimaient acceptable. Ce fait, et la ferme énergie dont Libère fit preuve dans la suite, suffisent à expliquer les témoignages favorables dont sa mémoire est entourée. Il sut réparer sa lâcheté.

Le cas d'Osius est traité par M. Blanes de même façon. Osius n'a rien signé: lorsque S. Athanase assure qu'il s'est joint (communicaret) à Ursace et Valens, il faut interpréter bénévolement. Mais S. Hilaire ne donne-t-il pas le texte de la « blasphemia » signée par Osius? Et le *Libellus precum* n'est-il pas concordant? L'auteur répond simplement qu'Hilaire vivait trop loin pour être bien renseigné, et que le témoignage du *Libellus* est suspect.

Encore une fois qui croira à cette concordance fatale d'affirmations mensongères ou erronées? D. B. C.

72. J. Huhn. *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius.* — Fulda, Actiendruckerei, 1928; in 8, 108 p.

C'est sous l'angle de l'histoire théologique que l'emploi du mot *sacramentum* chez S. Ambroise est envisagé dans cet opuscule. L'enquête a été menée avec soin. Après la brève analyse des passages où le terme a conservé sa signification initiale de *serment,* H. en vient au sens dérivé sacramentum = mysterium. Il subdivise: A. Actes de culte, B. Vérités et réalités du salut. La première série est la plus importante car la liturgie a une grande part dans les œuvres de l'évêque de Milan. Beaucoup de cas sont clairs. Voici quelques observations au sujet des plus difficiles.

H. analyse le passage du *de Mysteriis* où il est question du lavement des pieds. Dans quel sens ce rite est-il sacrement? L'opinion de Franzelin, qui n'y voyait qu'une cérémonie, est rejetée. C'est un acte doué de valeur propre, mais

son efficacité n'est pas la remise du péché d'origine: on interprétera *haereditaria peccata* de la concupiscence. Solution conjecturale comme la première. L'une et l'autre se fondent sur le fait que, plus d'une fois, Ambroise attribue formellement au baptême lui-même la remission de la faute originelle. — Le texte difficile sur les diacres chargés de la *dominici sanguinis consecrationem* (de Off. I, 204) est interprété comme signifiant *dominicum sanguinem consecratum* (p. 56). — C'est par inadvertance sans doute que H. maintient l'interprétation courante du passage du *De Sacram.* IV, 13: « auctor sacramentorum quis est, nisi Dominus Jesus? ». Le contexte dit cependant assez net qu'il s'agit des *sacramenta posita super altare* (n. 8), c'est-à-dire des espèces sacramentelles. — On peut se demander aussi si vraiment S. Ambroise a appelé l'Eglise un sacramentum: les passages que cite H. paraissent plutôt devoir être rangés sous la rubrique « type ». Ce n'est pas le type, ou figure, qui de soi est sacrement mais bien le lien mystérieux reliant type et antitype.

Ce sont là des détails. La lacune réelle de ce livre utile et judicieux est de n'avoir pas mis en évidence combien clairement, chez S. Ambroise, le terme *sacramenta* sans plus, désigne les rites d'initiation chrétienne, et cela parce que ces rites sont causes, par eux-mêmes, de la transformation surnaturelle. Là me paraît être le principe de classification de toute cette matière et la raison de l'importante place de S. Ambroise dans l'histoire des doctrines sacramentaires. D. B. C.

Ve s. **73.** F. CAYRÉ. *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin.* — Ephem. theol. lov. 6 (1929) 23-29.

Esquisse trop brève d'une subtile théorie, que le P. C. appelle *intuitionisme relatif*. S. Augustin n'est ni thomiste rigide, ni platonicien, ni ontologiste; il n'est pas non plus « contuitionniste » au sens de S. Bonaventure. Son système sur l'origine des idées comporte une illumination divine que l'on peut ainsi définir: « la manifestation dans l'âme de la vérité par les notions spontanément acquises, celles-ci étant considérées soit en tant que participation aux idées divines, soit en tant que point d'appui d'une illumination supérieure de l'âme par la foi et la sagesse » (p. 38). La sagesse! Voilà le mode de connaître Dieu. Le P. C. en a déjà longuement parlé dans son important traité sur la contemplation augustinienne. Il se propose d'y revenir. D. B. C.

74. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin.* — Paris, Gabalda, 1928; in 8, 115 p. Fr. 10.

Contre H. Gallérand, M. Rivière défend S. Augustin. Le ton de ce volume est celui de la vive polémique. Nous voudrions ici en faire abstraction et dégager de l'échange des vues contradictoires la lumière qu'il a fait jaillir.

Il est malaisé de ramener à l'unité d'un système les vues de S. A. sur la rédemption. Trois affirmations, répétées à satiété, les résument assez bien: 1) C'est le sacrifice du Christ qui nous a sauvés. — 2) Nous étions sous la domination du démon, lequel avait sur nous des droits réels dont Dieu, qui pouvait les mépriser, a voulu tenir compte en opérant notre rédemption. —

3) Le démon, prince de la mort, a lui-même détruit son empire sur les pécheurs par un abus de pouvoir, en mettant à mort le Christ innocent.

La première de ces propositions est une donnée traditionnelle authentique que S. A. n'a jamais songé à affaiblir. Elle comporte essentiellement que c'est à Dieu que fut offert l'holocauste rédempteur. La difficulté d'harmoniser ce principe avec les suivants prouve seulement que la théologie d'A. n'est pas au point.

Les vues sur le démon, ses droits, sa créance etc., sont un développement métaphorique de doctrines pauliniennes. Origène en est responsable. C'est sa prodigieuse autorité qui a perpétué ces images, en partie boiteuses comme toute comparaison. M. Rivière a montré que S. Aug. s'est gardé de tirer les absurdes conséquences d'imprudentes prémisses: Dieu reste maître absolu du démon dont les droits ne relèvent pas de la stricte justice, et ce n'est pas à lui que fut payée la rançon. Les atténuations qu'apporte le *De Trinitate* aux phrases du *De libero arbitrio*, finement relevées par R. suffisent à montrer qu'on reste ici dans le champ des convenances. Il faut avouer cependant que S. Aug. les juge très sérieuses: « ce que Dieu a fait, il devait moralement le faire », constate M. Rivière.

Quant à la théorie de l'abus de pouvoir, elle est proprement augustinienne. Comment se compose-t-elle avec le dogme de la rédemption par le sacrifice? Celui-ci eût-il été insuffisant à nous libérer si le démon n'avait commis sa fatale méprise? M. Rivière s'efforce de coordonner ici la pensée d'Aug. Peut-être vaut-il mieux se borner à constater, une fois encore, que le docteur d'Hippone n'a formulé lui-même aucune synthèse harmonisatrice, sans nulle doute parce qu'il n'avait pas scruté assez le problème. Par quoi il est démontré une fois de plus qu'il ne faut attribuer aux meilleurs penseurs que ce qu'ils ont pensé et non les conséquences de leur pensée.

Ce n'est pas faire injure à S. Aug. que de le reconnaître à propos de ses subtiles explications du mystère rédempteur. Dès que la réflexion théologique s'est exercée sur ces constructions trop habiles, le plus augustinien des scolastiques — S. Anselme — dut se résoudre à les abandonner, et elles ne furent jamais reprises. D. B. C.

75. K. Bruder. *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius* (Forsch. Gesch. Philos. Pädag. III, 2). — Leipzig, F. Meiner, 1928; in 8, IV-86 p. Mk. 5. VIe s.

Il était temps que l'on examinât en détail et réunît en synthèse les « éléments philosophiques » des Opuscula sacra. Le travail de M. B. permet de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les notions philosophiques assez nombreuses coordonnées tant bien que mal par Boèce à propos de sujets théologiques, et exploitées plus tard avec avidité par les théologiens du moyen âge. Nous ne pouvons signaler ici que quelques points qui intéressent plus strictement l'histoire de la théologie: M. B. a raison de dire avec Th. de Régnon (*Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1e série, 1892, p. 227-232) que la traduction de *ὑπόστασις* par *substantia* se rattache à l'ancien usage latin, conservé encore par S. Augustin, bien que déjà Rufin l'eût abandonné (p. 61); que l'équivalence *οὐσία* - *essentia* vient de S. Hilaire (*ibid.*); que *subsistentia*,

dans le sens de substance seconde et mis en parallèle avec *οὐσίωσις*, est nouveau (*ibid.*). Au fond *substantia* (ὑπόστασις) dans le sens concret que Boèce lui donne *Opusc.* V, 3 par rapport à *subsistentia*, est synonyme, quand on l'applique à un être raisonnable, de *persona* (πρόσωπον). Aussi bien trouvons-nous dans la terminologie — et pour cause! Elle a une histoire très embrouillée! — et dans la pensée de Boèce un certain flottement: *essentia, natura, substantia, persona,* tout cela est par moments la même chose.

Mais M. B. est moins heureux lorsqu'il estime avec Nitzsch (*Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften,* 1860, p. 138 sv.) que les longs développements *Opusc.* V, 1 sur la notion de nature sont donnés — inutilement d'ailleurs — en vue de la définition de la personne, et que celle-ci ne s'en trouve nullement éclaircie (p. 64-70). Le tort de M. B. est d'avoir trop fait abstraction dans son étude de l'inspiration théologique du raisonnement de Boèce. En fait la notion de nature n'est établie chez lui qu'en vue de la double nature du Christ. De là cette définition qui n'a rien à voir avec celle de la personne: *natura est unamquamque rem informans specifica differentia* ou encore *natura est cuiuslibet substantiae specifica proprietas* (*ibid.*, 4); ce qui veut dire: on appelle nature, ce qui spécifie un être et le fait différer d'un autre: ainsi dans le Christ la divinité et l'humanité diffèrent « spécifiquement ».

Quant à la définition de la personne: *persona est rationabilis naturae individua substantia* (*Opusc.* V, 3), elle prend le mot *natura* dans son sens absolument large, où il est synonyme de « chose », d'« être ». La définition part de cette notion vague pour arriver par des précisions successives — substance individuelle, rationnelle — à la notion de personne.

Bien entendu, tout cela n'est pas suffisant pour distinguer rigoureusement *persona* de *natura* (au sens où *nous* entendons ce mot). Mais dans la pensée de Boèce la distinction existe grâce, non pas précisément à sa notion de personne qui n'est pas originale, mais au sens amoindri et d'ailleurs purement de circonstance qu'il donne à *natura*.

M. B. a quelques pages excellentes sur la connaissance et le concept de Dieu dans Boèce (p. 16-18; 25-32; 80-85). Notre faculté supérieure, l'*intelligentia,* atteint la *simplex forma* de Dieu, sans intermédiaire, tout au plus « à l'occasion » des choses sensibles; par une sorte d'intuition mystique, d'illumination, ajoute M. B. (p. 26), qui voit là l'influence combinée de S. Augustin et du néoplatonisme. Boèce aurait donc admis en théologie une connaissance indépendante de l'expérience.

Dieu est forme pure, exempt de matière (M. B. rattache cette idée à Platon plutôt qu'à Aristote), connaissable seulement *aliarum rerum privatione.* Les catégories appliquées à lui perdent leurs sens: Il est *ultra substantiam.* En Dieu, pas de distinction entre *esse* et *id quod est;* de là sa parfaite unité, source et cause efficiente de la multiplicité créée. D. M. C.

VIIIe s. **76.** B. Capelle O. S. B. *L'origine antiadoptianiste de notre texte du symbole de la Messe.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 7-20.

Plusieurs témoignages s'accordent à placer sous Charlemagne l'introduction du *Credo* dans la synaxe eucharistique en Occident (l'Espagne excepté). Un

mot de Walafrid Strabon rattache cet usage à la condamnation de l'adoptianiste Félix d'Urgel.

Or il se fait que notre version du *Credo* est inconnue avant cette époque et qu'elle est invariablement transcrite depuis ce moment dans les mss. Elle naquit donc au fort de la lutte contre Félix.

Quel en est l'auteur? Le premier à employer le texte nouveau est Paulin d'Aquilée. Il le fait au synode de Frioul, en des termes qui ont tout l'air de recommander une nouveauté. Ce synode était dirigé contre l'adoptianisme, et Paulin s'y déclare grand partisan de la fréquente récitation du Symbole, excellent antidote contre cette hérésie. Il suffit de rapprocher ces données pour conclure que l'auteur de la recension nouvelle n'est autre que Paulin lui-même. D. B. C.

77. A. LANDGRAF. *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik* I. — Scholastik 4 (1929) 1-37 (à suivre). IXe s.

D'après A. DENEFFE S. J. (*Geschichte des Wortes « Supernaturalis »* dans *Zeitschr. kath. Theol.* 46, 1922, p. 337-360), le mot *supernaturalis*, avec son sens technique, est inconnu de la scolastique avant le XIIIe s. Connaît-on du moins la chose?

M. L. entreprend une enquête en règle. Les réflexions assez abondantes des auteurs médiévaux sur le pélagianisme n'apprennent rien à ce sujet. Et la notion de grâce?

La grâce n'est considérée généralement que sous son aspect augustinien, psychologique, moral: don gratuit par opposition à mérite (voir surtout les comment. sur *Rom.* 3, 24). Et cela jusque chez les grands scolastiques. Il est vrai qu'au XIIe s. on s'occupe de savoir si tout don de Dieu peut s'appeler grâce. Les uns (Hugues de S. Victor, Abélard etc.) pensent que oui, tout en distinguant la *gratia salvatrix* de la *gratia creatrix;* les autres — et c'est au dire de Radulphus Ardens, l'usage le plus répandu, influencé sans doute par Gilbert de la Porrée (M. L. cite, outre Guillaume de S. Thierry, le cardinal Laborans dont l'œuvre théologique, très importante mais peu connue jusqu'ici, est contenue dans *Vat. Arch. S. Petr. C 110* et partiellement dans *Vat. lat. 645*, deux mss que M. L. décrit en détail) — restreignent le nom *gratia* aux secours conférés aux seuls élus en vue de la vie éternelle. Mais dans l'un et l'autre cas l'on ne dépasse guère l'aspect guérisseur, *sanans* de la grâce. La distinction faite depuis Simon de Tournai entre *datum* (natura) et *donum* (gratia) — je trouve cette distinction dans Scot Erigène, *Comm. in Joh.* PL 122, 325 C, et *De div. nat. ibid.* 631 D, d'où elle aura probablement passé dans la *Glossa ordinaria*. La question d'une dépendance de Simon de Tournai à l'égard de Jean Scot se pose ici comme ailleurs — entre *homo carnalis* et *homo spiritualis* n'ajoute rien à cette conception.

Plus significatif est l'approfondissement à la lumière de Boèce, de l'idée de nature. Du temps de Pierre Lombard on est d'accord pour appeler naturel ce qui est « congénital ». M. L. pense (p. 31) que Pierre de Poitiers, Magister Martinus, Magister de Fugeriis (sur ce personnage, voir *Bull.* n° 83) et Godefroy de Poitiers font un pas en avant: est naturel ce qui est exigé pour la « constitution » de l'homme.

C'est déjà quelque chose, mais ce n'est pas de ce côté qu'il faut attendre la vraie solution. C'est l'étude de la *caritas* qui va la fournir.

Je signale un passage de Jean Scot Erigène, important pour l'histoire du surnaturel ontologique : « donum gratiae neque intra terminos conditae naturae continetur, neque secundum naturalem virtutem operatur, sed superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit (*De div. nat.* V, 23 PL 122, 904 B) ».

Quant au terme *supernaturalis gratia,* il est parfaitement employé par le même Jean Scot (*ibid.* 939 A) et cela avec son sens moderne. D. M. C.

78. M. Cappuyns O. S. B. *Note sur le problème de la vision béatifique au IXe s.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 98-107.

Le problème de la vision béatifique au IXe s. n'est rien moins qu'angoissant ! On se demande simplement si Dieu peut être vu par les yeux du corps. Au point de vue de l'histoire doctrinale on trouvera donc peu de chose dans cette note, à part qu'elle peut aider à comprendre un article de S. Thomas sur la question (*S. Theol.* 1 q. 12 a. 3). Ce que nous avons voulu mettre en lumière c'est l'empreinte mise par S. Augustin sur le haut moyen âge : ce sont ses textes qui, à quatre siècles de distance, occasionnent, alimentent, dirigent et résolvent la controverse. Cette emprise apparaît d'autant plus profonde qu'ici, comme ailleurs, Jean Scot Erigène, tributaire d'influences grecques, tranche singulièrement sur ses contemporains. D. M. C.

XIe s. **79.** E. Buonaiuti. *Il misticismo medioevale.* — Pinerolo, Casa sociale editrice, 1928 ; in 12, 203 p. L. 15.

Ce n'est pas une histoire complète du mysticisme médiéval qu'on trouvera dans ce livre. Le dessein de M. B. est plutôt de mettre en relief par quelques exemples bien choisis son caractère propre et la ligne de son évolution. Avant d'entreprendre son étude, il précise ce qu'il entend par mysticisme : c'est cette façon d'atteindre le divin selon laquelle l'âme, dégagée du mode rationnel de connaissance en même temps que de l'expérience sensible, fait appel à des forces dont elle est mystérieusement douée pour satisfaire au besoin qui la pousse vers l'Infini.

Au moyen âge, c'est avant tout dans le cadre du cénobitisme qu'une telle expérience religieuse s'est développée ; c'est là qu'elle a trouvé son terrain le plus propice. M. B. veut prouver en outre que c'est là aussi qu'était la garantie de son orthodoxie. La vie commune sous son aspect disciplinaire et moral maintenait les aspirations mystiques dans un sain réalisme ; dès que l'individu au contraire se renfermait dans des rêveries personnelles, l'équilibre était rompu et le mysticisme tendait immédiatement vers le panthéisme. C'est ce glissement vers un individualisme de plus en plus marqué, et partant vers le panthéisme, qu'on peut suivre à travers tout le mysticisme médiéval, jusqu'à son aboutissement dans la Réforme.

Cette thèse renferme une grande part de vérité ; présentée comme telle cependant, elle systématise d'une manière trop rigide la réalité et donne un

peu l'impression que c'est en fonction d'elle surtout qu'on été choisis les mystiques étudiés par M. B. Ce sont: S. Anselme, qui le premier tenta d'exprimer en termes de raisonnement sa vie mystique; S. Bernard, le type parfait du cénobite: les sermons qu'il adresse à ses moines, sont le plus souvent des méditations en commun; il parle de ses expériences, il fait appel à celle de ses auditeurs; sur un autre terrain, son opposition constante à Abélard, c'est l'opposition de la méthode intuitive, affective, à la méthode dialectique. Son influence se retrouve chez les bénédictines allemandes, Hildegarde, les deux Mechtilde et Gertrude.

Un autre groupe, soumis cette fois à la règle de S. Augustin, est formé par les trois Victorins Hugues, Richard et Adam. Peut-être ici plus qu'ailleurs est-il excessif de dire que c'est la discipline monastique qui a gardé Hugues de S. Victor des erreurs d'Abélard et de Gilbert de la Porrée.

M. B. fait alors un bond de près de deux siècles pour finir avec les dominicains allemands Eckhart, Tauler, Suso et avec Ruysbroeck et Gerson. On regrette qu'il ait cru devoir écarter complètement de son exposé la mystique franciscaine. Au XV[e] siècle, le mysticisme a rompu définitivement avec la vie de communauté; il est devenu de plus en plus expérience individuelle, contemplation solitaire. En même temps s'accentue la descente vers le panthéisme idéaliste et vers l'indifférentisme moral. Avec Gerson, dit M. B. on se sent à la veille de la Réforme.

D. H. B.

80. A. Wilmart O. S. B. *Le texte de la Prière d'Aelred.* — Rev. bén. 41 (1929) 74.

Corrige quelques lapsus de l'édition donnée *Rev. bén.* 37 (1925) p. 267-271.

D. M. C.

81. A. Wilmart O. S. B. *Les prières envoyées par saint Anselme à la comtesse Mathilde en 1104.* — Rev. bén. 41 (1929) 35-45.

Encore un travail d'approche! Connaître le recueil de Prières envoyé en 1104 — et non, avec Overmann, en 1103 — par Anselme lui-même à la comtesse Mathilde, c'est évidemment résoudre, pour les pièces qui le composent, le problème d'authenticité. Malheureusement nous ne le possédons pas tel quel. D. W. s'efforce de le reconstituer d'après 9 mss qu'il rattache à un archétype commun du groupe Mathilde (est-il certain que tous ces mss sont indépendants entre eux? On voudrait être rassuré sur ce point, moins négligeable peut-être pour le lecteur que ne le croit D. W.). L'espèce en est reconnaissable au billet d'envoi — édité pour la circonstance — qui accompagne le recueil dans 2 mss (*Admont, Stiftsbibl. 289; Stuttgart, Landesbibl. Theol. 4° 234*).

Ainsi reconstituée, la collection comporte le billet-préface (vite abandonné par les copistes), *Or.* 9, *Med.* 11, *Or.* 34, 20, 41, 50, 51, 52, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 23, 24, *Med.* 2, 3. Soit l'ensemble des pièces que la tradition manuscrite désigne indubitablement comme authentiques, plus *Or.* 9, *Med.* 11, *Or.* 34, 41 et le billet-préface. Celui-ci est apparenté au Prologue commun, authentique puisque S. Anselme — nouvelle preuve — y fait allusion dans la

lettre IV, 37 à la comtesse, et antérieur au billet puisque celui-ci est postérieur à la lettre. D. M. C.

82. S. ANSELMI CANT. ARCH. *Liber Cur Deus Homo* recensuit F. S. SCHMITT O. S. B. (Flor. Patrist. 18). — Bonnae, P. Hanstein, 1929; in 8, x-65 p. Mk. 2.80.

Bon texte. D. S. a vu plusieurs mss. Il ne donne la cote que pour 7 d'entre eux et ne retient comme utiles que *Oxford Bodl. 271* XIIe s. (= *B*) et *Monac. lat. 21248* XIIe s. (= *M*), qui sont proche-parents. En somme il se contente d'éditer *B* corrigé de quatre fautes manifestes (la correction 33,21 de *nil* en *nihil*, et le changement de division aux ch. 20 et 23 du livre I paraissent moins nécessaires. On aurait dû indiquer dans la marge les divisions de l'édition courante). C'était son droit. C'eût été excellent même — vu les qualités de *B* — si l'apparat critique avait fait le reste. Mais on n'y trouve que les variantes du proche-parent *M*. C'est insuffisant. D. S. croit que *B* approche de très près l'original. Soit, chronologiquement, mais il y a toujours place pour un intermédiaire et, dès lors, la valeur intrinsèque ne s'établit que sur l'examen approfondi de toute la tradition ancienne. En l'espèce on ne néglige peut-être pas sans dommage quelques-uns des bons mss utilisés par Gerberon. D. M. C.

XIIe s. **83.** A. LANDGRAF. *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik.* — Gregorianum 9 (1928) 497-543 (Suite et fin. Voir *Bull.* n° 12).

M. L. complète son enquête sur la nécessité de la foi au baptême des enfants, par l'étude des sentenciers et des summistes.

Il faut attendre le milieu du XIIe s. avec P. Lombard, pour trouver l'idée d'une foi, non plus disposant au baptême, mais produite par le baptême: *quidam* (même référence vague, mais qu'il serait intéressant de concrétiser, dans *Paris Nat. lat. 15747* f° 80v, et chez Radulphus Ardens *Vat. lat. 1175 I* f° 127) *putant gratiam* (= fidem et charitatem)... *dari in munere, non in usu* (*Sent.* 4 d. 4 c. 7). Au bout d'un demi siècle, malgré l'opposition de plusieurs canonistes et de théologiens comme Robert de Melun et, en un certain sens, Simon de Tournai, l'idée d'une foi infusée par le baptême finit par s'imposer. Elle ne supprimera pas pour autant chez tous — par ex. les franciscains, influencés en cela par Hugues de S. Victor — la nécessité d'une foi dispositive. M. L. a des aperçus intéressants (p. 505-507; 517-520; 525-529) sur l'utilisation et l'exégèse de quelques textes de S. Augustin, mêlés à la discussion (*Tract. in Joh.* 80, 3; *Epist.* 217,28; *Epist.* 98 *ad Bonif.* 10 etc.).

On peut retourner le problème: jusqu'à quel point, chez les théologiens du moyen âge, le baptême est-il exigé pour le salut des enfants? Sous l'influence d'Anselme de Laon et de Hugues de S. Victor quelques-uns ne le croient pas absolument requis (P. de Poitiers, *Bamberg Patr. 128, Par. Nat. lat. 10448* f. 196v, M. de Fugeriis); mais la plupart — les canonistes, eux, sont d'accord —, surtout depuis Etienne Langton, tiennent avec P. Lombard pour la nécessité absolue. Les enfants morts sans baptême, sauf le cas du martyre, sont inexorablement damnés: tout au plus certains admettent-ils la mitigation

des peines. On n'est pas toujours enthousiaste de cette solution, mais on n'ose pas contredire les « auctoritates » (S. Grégoire *Mor.* 4, 3, et surtout S. Augustin).

La ligne de cette étude n'est pas toujours facile à suivre, et sans doute la principale raison en est-elle dans l'état un peu embrouillé de la théologie de l'époque sur ce point.

P. 529 « ... pro his qui ex *Adae* stirpe prodierunt »: il faut lire « ex *Abrahae* stirpe... ».

P. 535, 539: La Somme contenue dans *Par. Nat. lat. 3116* sous le nom de Magister de Fugeriis n'est autre que les *Sententiae* de Pierre de Poitiers. Voir *Bull. thom.* 2 (1925) p. 335. D. M. C.

84. O. Lottin O. S. B. *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 41-61.

85. O. Lottin O. S. B. *Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 62-97.

La difficulté de l'enquête historique n'est pas dans l'exégèse de S. Thomas d'Aquin: l'on emboîte assez aisément les formules de la *Somme théologique* dans celles du *Commentaire des Sentences*. S. Thomas aurait-il innové? L'étude des précurseurs immédiats nous le montre perfectionnant les formules, achevant la synthèse; toutefois le fond de la doctrine, la distinction réelle entre dons et vertus n'est pas de lui; on la rencontre vers 1230 chez le Chancelier Philippe. Mais où celui-ci avait-il puisé la doctrine: était-il l'écho de la tradition antérieure, de l'enseignement patristique?

Ici l'historien est déçu. Quand on lit les théologiens depuis Pierre Lombard, on ne voit guère, en fait de documentation, que de maigres textes de la Glose de Strabon et le fameux texte de S. Grégoire sur les sept fils et les trois filles de Job et les quatre coins de la maison.

La théorie est d'ailleurs loin d'être unanime pendant ces trois quarts de siècle: les esprits sont partagés; et, s'il fallait au sein de cette fermentation théologique deviner un courant subjacent, il serait plutôt dans le sens de l'identité des dons aux vertus. Faut-il ajouter que l'évolution doctrinale depuis le Lombard jusqu'à S. Thomas s'est faite indépendamment de toute philosophie, platonicienne ou aristotélicienne? Mais depuis Philippe, le génie théologique s'est exercé sur les textes scripturaires relatifs aux fruits (Gal. 5, 22) aux béatitudes (Mt. 5, 3) et aux dons (Is. 11, 2) et y a vu des rouages différents de l'organisme surnaturel, qu'il fallait d'ailleurs distinguer des vertus.

Pour permettre au lecteur de constater par lui-même l'évolution et ses facteurs, nous avons publié les principaux textes inédits des théologiens du XIIIe s., relatifs à la matière.

Nous avons ainsi découpé, dans l'histoire doctrinale, la tranche la plus importante; nous n'oserions dire encore la plus instructive; car il resterait à voir ce que fut la doctrine patristique, ce qu'elle devint dans le haut moyen âge, et il faudrait raconter les vicissitudes par lesquelles passa la doctrine de S. Thomas d'Aquin. D. O. LOTTIN.

XIII[e] s. **86.** A. VISCARDI. *Appunti per la storia della religiosità e della letteratura religiosa in Italia nei secoli XIII e XIV.* — Studi mediev. 1 (1928) 438-455.

La critique traditionnelle en Italie, dominée tout entière par l'œuvre de De Sanctis et de Carducci, représente volontiers le moyen âge comme un monde peuplé de mystiques exaltés. L'erreur d'une telle conception est manifeste; M. V. n'a pas de peine à le montrer. Peut-être pèche-t-il même par excès contraire. Un point, en tout cas, est bien mis en lumière dans cette étude: c'est que la littérature religieuse du moyen âge exprime rarement un sentiment religieux personnel, elle est avant tout une littérature doctrinale; son but principal est d'enseigner des vérités dogmatiques et de définir les normes de la vie morale. Ce caractère se retrouve aussi bien dans les poésies plus populaires à l'usage des confréries, que dans la poésie liturgique officielle, les hymnes de l'office, et les séquences de la Messe. Il s'en suit qu'au point de vue de l'histoire des doctrines, cette littérature est une source qu'on ne peut négliger sans préjudice. D. H. B.

87. A. LANDGRAF. *Handschriftenfunde aus der Frühscholastik.* — Zeitschr. kat. Theol. 54 (1929) 95-110.

On est très mal informé sur les débuts du XIII[e] s. M. L., spécialisé en la matière, nous donne de nombreux renseignements que lui ont livrés les pièces inédites.

La Somme de Godefroid de Poitiers est sous ce rapport spécialement intéressante. Ce théologien cite en effet nombre d'auteurs. Les uns sont connus: Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Martin, Robert de Courçon (Cardinalis Robertus) et Prévostin. D'autres sont restés inconnus. M. L. a découvert dix mentions de *Guirardus* (on pourrait en ajouter deux: *Bruges Bibl. comm.* 220 f. 110[r] et f. 115[v]), deux mentions de *Bertrandus*, des mentions isolées de *Magister scolarum Andegavensis*, de *Petrus Brito*, de *Pierre de Corbeil* archevêque de Sens (ce dernier est encore cité *Bruges 220* f. 102[r] et dans Guillaume d'Auxerre *Summa aurea*, 1500, f. 113[r]).

Malgré toutes ses recherches, M. L. n'a pu découvrir aucune de leurs œuvres. *Guirardus* pourrait-il être identifié au *Guirardus* du ms de *Douai 434?* Sur la foi du Catalogue, M. L. ne connaît que deux questions sur le péché véniel attribuées par *Douai 434* à cet auteur (ce sont celles des ff. 98[v] et 139[v]); mais nous avons trouvé dans ce même ms cinq autres questions attribuées à ce même auteur: au t. I, *de dotibus anime, de oculis anime, de timore* (f. 12[r]-14[v]), et au t. II, *de fide* (f. 298[v]) et *de peccato omissionis* (f. 312[v]). D'autres identifications seraient à faire si l'on voulait poursuivre ce genre de recherches chez Godefroid de Poitiers: *Gilbertus* cité entre autres *Bruges 220* f. 51[r], 97[r], 98[r], 128[r] est-il Gilbert de la Porrée? Quel est ce *Magister Michael archiepiscopus rotomagensis,* du f. 60[v]? Le *Cardinalis* des f. 71[r], 117[r] est-il le Robert de Courçon du f. 60[r]? Quel est ce *magister meus* sans cesse cité par Godefroid, et cet *alius magister meus* du f. 44[v]?

Le nom d'Etienne Langton suscite un autre problème littéraire, qui semble se compliquer de jour en jour. Jusqu'ici l'on connaissait trois types de mss

portant tous le nom de Langton: *Bamberg 136, Paris B. N. lat. 16.385* et *Paris B. N. lat. 14.556;* M. L. continue à attribuer ces trois rédactions au même Langton. Mais l'an dernier M. Powicke découvrait un quatrième type dans *Cambridge S. John's Coll. 57*. Or voici que M. L. vient d'en découvrir un nouveau *Chartres 430* qu'il étudiera ultérieurement.

Du genre de Langton se rapprochent les 20 questions d'*Erlangen lat. 353* dont M. L. a découvert un nouvel exemplaire dans *Paris B. N. lat. 14.526*. A signaler encore comme collections de questions séparées, *Paris B. N. lat. 3804 A* et *3237*.

A propos du Commentaire abrégé sur les Sentences attribué à Hugues de Saint-Cher, tel qu'il se trouve en maints mss cités par M. L. p. 108, et entre autres dans *Bruges 80* (et non 82), notons que le P. Martin O. P. en a contesté l'authenticité (*Bulletin of the John Rylands Library*, 2, 1915, p. 370-379); et l'on pourrait confirmer cette thèse en se basant sur le texte relatif au libre arbitre: l'auteur est un simple compilateur qui a enrichi son résumé du Lombard par des gloses extraites, entre autres, de Guillaume d'Auxerre et de Hugues de Saint-Cher.

Nous n'avons pas tout dit des richesses accumulées en ces quelques pages de M. L.: elles seront dépouillées avec fruit par les spécialistes en préscolastique.

D. O. LOTTIN.

88. H. Grundmann. *Ueber den Apokalypsen-Kommentar des Minoriten Alexander.* — Zentrbl. Biblw. 45 (1928) 713-722.

M. S. a trouvé deux nouveaux mss de ce commentaire, si important pour l'histoire du mouvement joachimite en Allemagne: *Vat. lat. 3819* (écrit entre 1316 et 1369, probablement avant 1334) et *Châlons-sur-Marne 68* (seconde moitié du XIV[e] s.). Il y est placé sous le nom de Joachim de Flore. M. G. soupçonne qu'il y a eu plusieurs rédactions du commentaire, dont la plus complète serait représentée par le ms de Cambridge.

Qui est ce franciscain du nom d'Alexandre? M. G. est porté à y voir, avec E. Gilson (*Collectanea franciscana* 2, p. 20-36) un certain Alexandre de Bekeshovede ou Bexhövede (et non pas Buxtehude, comme dit Gilson).

La composition a pris les années 1235 à 1248. Ces dates s'appuyent, d'une part sur les données chronologiques des différentes parties du commentaire, d'autre part — et ceci est nouveau — sur l'utilisation du commentaire pseudo-joachimite de Jérémie, qui n'a dû se répandre que peu avant 1248.

Alexandre est le premier commentateur de son temps qui remplace la théorie de la récapitulation par celle de la signification unique et continue.

D. M. C.

89. Alexandri de Hales O. M. *Summa theologica*... Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus II. Prima pars secundi libri. — Ad claras Aquas (Quaracchi), Coll. S. Bonaventurae, 1928; in f°, lxiv-801 p. L. 200.

Le tome II de cette édition critique conserve les qualités que l'on a justement célébrées lors de la parution, en 1924, du tome I. Ce volume contient les traités *De creatura in communi, de angelis, de creatura corporali, de homine*

jusqu'aux questions *De malo*, matière des 93 premières questions de la *Pars secunda* des éditions de Venise (1575) et Cologne (1622).

Le texte est fixé d'après 9 mss: *Avignon Mun. 280; Paris B. N. 15.327; Vat. lat. 701; Vat. Chigian. B. VII. 110; Florence Laur. S. Cr. Plut. 24, Dext. cod.* 4; *Paris B. N. 3035, 15.330, 15.334; Vat. lat.* 702. Les trois premiers avaient déjà été utilisés pour le t. I. On désirerait connaître les raisons du choix de ces 9 mss parmi les 39 que les savants éditeurs décrivent dans l'introduction.

La présente édition d'Alexandre de Halès soutient, à son avantage, la comparaison avec celle de S. Bonaventure, faite par la même maison. Sans doute, celle-ci contient des scolies doctrinales enrichies de références aux auteurs contemporains et postérieurs; mais outre que ces notes peuvent encore servir pour l'étude des questions parallèles d'Alexandre de Halès, semblables renseignements, utiles aux théologiens, ne s'imposent pas dans une édition critique. Au contraire, les références aux prédécesseurs, spécialement aux textes inédits, sont à souhaiter dans toute édition de ce genre. Or tandis que l'édition des œuvres de S. Bonaventure était muette sur ce point, l'édition présente cite, à côté de Guillaume d'Auxerre, les Sommes inédites de Prévostin de Crémone et surtout du Chancelier Philippe. Celui-ci est cité dans les questions de la création des anges, des anges gardiens, de la définition de l'âme, de la création des âmes, du libre arbitre, de la syndérèse, et avant tout des miracles où des pages entières sont empruntées au Chancelier. Il y aurait peut-être eu lieu de noter deci delà les cas où la solution d'Alexandre s'écarte, un tant soit peu, de la solution de Philippe.

On peut se demander pourquoi les éditeurs se sont totalement abstenus de citer parmi les sources Jean de la Rochelle. Celui-ci, il est vrai, a succédé à Alexandre comme professeur à Paris; toutefois, en 1913, MINGES avait soulevé le problème de la priorité de la *Summa de Vitiis* de Jean de la Rochelle vis-à-vis de la *Somme théologique* d'Alexandre (*Arch. franc. hist.* 6, 1913, p. 611). Or la même question se pose ici à propos du libre arbitre où Alexandre (n. 403 de la présente édition) a un passage visiblement apparenté avec le texte de la *Summa de Vitiis* (*Bruges Bibl. com. 228* f. 2rb), reproduit dans la *Revue thomiste* 32 (1927) p. 470. Des confrontations similaires avec le *De anima* de Jean de la Rochelle eussent peut-être conduit à d'intéressantes découvertes.

Le soin que la maison de Quaracchi sait mettre dans l'édition des textes fait désirer, sinon la parution prochaine des œuvres de Jean de la Rochelle, du moins la confrontation de la *Summa de Vitiis* de celui-ci avec le texte des nombreuses questions sur le péché qui feront l'objet du t. III de l'édition d'Alexandre.

La solution de pareilles questions de dépendance littéraire a son importance quand on veut — comme le font les éditeurs dans leur Introduction — exposer « la doctrine philosophique d'Alexandre de Halès du point de vue historique ». Nous y trouvons, de fait, sur la métaphysique, l'esthétique, la psychologie d'Alexandre d'excellents exposés faits du point de vue systématique; mais quand on veut souligner la valeur historique d'un auteur, il faut soigneusement distinguer entre les théories qu'il reprend servilement d'autrui et celles où il fait progresser la science. Et en faisant ce départ, on en arriverait sans nul

doute à réduire d'autant l'originalité d'Alexandre et la profondeur de ses vues, tout en reconnaissant qu'il a dépassé de loin ses prédécesseurs, y compris Guillaume d'Auxerre et le Chancelier Philippe, dans la manière dont il a créé les cadres des traités et enchaîné logiquement les questions. On trouverait, par exemple, au sujet du libre arbitre, qu'Alexandre a créé les cadres d'un traité complet, mais que le « volontarisme de l'école franciscaine (p. LII) » qui s'y trouve, comme aussi dans le traité sur la syndérèse, n'est pas son œuvre, mais celle du Chancelier de Paris.

Ces dernières remarques visent uniquement l'Introduction; elles laissent sa valeur à l'édition même du texte que rehaussent l'élégance de la toilette, la bonne tenue et la richesse des références, la division nouvelle et très logique de la matière. D. O. LOTTIN.

90. B.-T. D'ARGENLIEU O. P. *La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel.* — Rev. thom. 33 (1928) 479-496 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 26).

Parmi les effets du caractère sacramentel, le principal pour Albert le Grand est la ressemblance à la Trinité imprimée dans l'âme, suivant l'expression de la définition magistrale « consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti ». En même temps le caractère est un signe de distinction entre les fidèles « secundum statum fidei », comme disait cette même définition. C'est encore à propos d'un mot de celle-ci, — impressa secundum imaginem — qu'Albert détermine le sujet du caractère: ce sont les trois facultés de l'âme, et par excellence la puissance intellectuelle, de même que par ces trois facultés, et spécialement par l'intelligence, l'homme est image naturelle de la Trinité. Le caractère est produit par l'invocation de la Trinité mais seulement lorsque cette invocation a pour but de placer le sujet récepteur dans un état déterminé parmi les fidèles. C'est le cas pour trois sacrements: le Baptême, la Confirmation et l'Ordre; ils ne peuvent être réitérés, parce que ce caractère est indélébile.

C'est avant tout en fonction du Baptême qu'Albert le Grand expose ses idées sur le caractère sacramentel, sans toujours se soucier de voir si elles s'appliquent avec un égal bonheur aux deux autres sacrements; bien des questions ne sont qu'ébauchées, on est en présence d'une théorie en pleine formation. On eût souhaité trouver dans cette étude dégagés avec plus de netteté, les différents facteurs qui, à côté du rôle joué par la définition magistrale, ont contribué à cette formation. D. H. B.

91. L. LIESER. *Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph.* Eine Untersuchung seiner Seelenlehre im Speculum maius (Forsch. zur Gesch. der Philosophie und der Pädagogik III, 1). — Leipzig, F. Meiner, 1928; in 8, x-204 p. Mk. 10.

L'historien de la théologie médiévale peut tirer grand profit de l'étude de compilations dans le genre du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais. M. Lieser fait un soigneux inventaire des auteurs cités aux livres 23-27 du *Speculum naturale,* relatifs à l'âme. Voici les noms les plus marquants: Aristote, Augustin, Guillaume de Conches, Hugues de S. Victor, Alexandre

de Halès, le *De Veritate* de S. Thomas (ce qui permet de fixer vers 1260 la date du *Speculum naturale*) et surtout Jean de la Rochelle et Albert le Grand. En étudiant la manière dont les sources sont utilisées, M. L. estime que Vincent, tout en témoignant d'une certaine indépendance vis-à-vis de Jean de la Rochelle et d'une certaine faveur à l'égard de maintes vues aristotéliciennes introduites par Albert, trahit clairement ses préférences pour l'augustinisme.

M. L. n'a pas eu l'occasion d'utiliser la littérature inédite du temps. Quelques hasards de lecture en celle-ci nous permettent certaines identifications. Le *Cancellarius* dont il est question au l. 26 c. 73 est le Chancelier Philippe, dont Vincent transcrit un passage (*Paris B. N. lat. 16.387* f. 99v). Ce fait devait être relevé ; car c'est, à notre connaissance, le seul cas où Philippe, si souvent utilisé, est cité nommément par un auteur du milieu du XIIIe s.

Quant aux nombreux textes assignés à l'*auctor* (c'est-à-dire Vincent lui-même), il serait intéressant d'identifier les sources auxquelles Vincent a puisé et d'étudier la manière dont il les utilise. Prenons, p. ex., les ch. 94-96 du livre 27, relatifs à la nature du libre arbitre. Nous avons retrouvé littéralement tout le ch. 94 et la première moitié du ch. 96 chez Hugues de Saint-Cher (*Bruges Bibl. com. 178* f. 52v-53r ; f. 56r).

Le ch. 95 est plus compliqué : sur cinq réponses à des objections, quatre s'inspirent, presque à la lettre, du Chancelier Philippe (*Paris B. N. lat. 16.387* f. 40va-41vb) ; mais ces réponses sont distribuées en un autre ordre que dans leur source. Vincent a-t-il fait lui-même ce remaniement du texte de Philippe ? A voir la manière habituelle dont il copie ses sources, c'est peu vraisemblable. Mais alors, nous serions sur la piste d'un auteur, autre qu'Odon Rigaud et Bonaventure, qui se serait fortement imprégné de la doctrine du Chancelier.

Nous pourrions relever d'autres utilisations de Hugues de Saint-Cher (livre 27, c. 26 sur les divers actes de raison) et de Philippe (livre 23, c. 9 sur les définitions de l'âme).

Ces quelques notes indiquent l'intérêt que présenterait le dépouillement systématique des 87 textes placés sous le nom de l'*auctor* : à côté des théologiens cités nommément, s'en rangeraient d'autres, les uns connus, d'autres inconnus qui réserveraient sans doute plus d'une agréable surprise au patient chercheur.

Dans la seconde partie de sa dissertation, M. L. analyse avec soin le traité de l'âme (en elle-même et dans ses facultés) ainsi constitué d'extraits d'auteurs et spécialement de Jean de la Rochelle et d'Albert le Grand. En raison même de ce qui vient d'être dit au sujet des sources de Vincent, il faudrait sans doute ne pas trop insister sur la personnalité philosophique du compilateur. Mais cela nous ferait sortir des cadres d'un Bulletin réservé à l'histoire des doctrines religieuses. D. O. LOTTIN.

92. P. Castagnoli C. M. *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e degli scritti di san Tommaso d'Aquino,* III *Primo insegnamento a Parigi* (*1256-1259*). — Div. Th. Piac. 32 (1929) 57-66 (suite, à suivre).

M. C. place avec raison (comme Mandonnet, contre Pelster) la *Lectura super Matthaeum* durant le premier séjour à Paris (1256-1259). On ne saurait

pas préciser davantage (contre Mandonnet). M. C. donne un nouvel argument, très bon, en faveur de cette date : S. Thomas attribue encore le *De ecclesiasticis dogmatibus* à S. Augustin, ce qu'il fait également dans le *Comm. des Sent.* mais plus dans la *Somme théol.* et les *Quodl.* 3 a. 2 ad 3, 9 a. 11 et 12 a. 10.

Quant au reportator de ce commentaire, M. C. ne semble pas connaître le récent travail du P. SYNAVE : *Le Catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin* dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 3, 1928 p. 25-104 (Voir *Bull.* n° 28). Le P. Synave pense que le vrai et unique reportator est Leodegarius Bissuntinus, dont le nom figure dans deux mss (*Flor. Laur. Plut. XXIII dext. cod. 7* et *Cod. Faesul. 98*). Soit dit en passant qu'avant d'accepter pleinement cette opinion, il convient d'attendre la découverte de nouveaux témoignages convergents.

Pour l'*Expositio super Isaiam* qui est de la même période, M. C. suit entièrement l'avis de MANDONNET (*Rev. thom.* 33, 1928, p. 130-134). D. M. C.

93. P. MANDONNET O. P. *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 34 (1929) 53-69 (suite, à suivre).

Ayant déterminé (*Rev. thom.* 34, 1928, p. 27-46 ; 116-155 ; 211-245) la chronologie des dix commentaires scripturaires de S. Thomas, le P. M. s'efforce de fixer le nombre et la durée des leçons ordinaires d'exégèse. Il arrive à ce résultat pour les séjours à Paris : 60 à 65 leçons par année, chaque leçon prenant une bonne heure et embrassant, en moyenne, la matière de trois pages et demie de l'édition Vivès.

Le P. M. se plaît à suivre ainsi pas à pas, d'heure en heure, les occupations du Docteur Angélique. Ses calculs ingénieux frappent souvent, séduisent toujours. Sont-ils de bonne méthode ? D'aucuns se demanderont jusqu'à quel point les données fort générales que nous possédons, autorisent une reconstitution aussi concrète de la vie journalière. D. M. C.

94. H. WIESMANN S. J. *Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klageliedern des Jeremias.* — Scholastik 4 (1929) 78-91.

Ce commentaire est intéressant pour l'historien de l'exégèse médiévale. A côté de défauts sérieux — S. Thomas néglige les questions d'introduction, même celles que se posaient les contemporains ; il divise à l'infini et non sans un peu d'arbitraire — il a de grandes qualités : le sens littéral est presque le seul utilisé, le détail du commentaire reste en contact avec l'exégèse de l'ensemble. De là sobriété et brièveté.

Pour les versets 1-7 du ch. 1 S. Thomas exploite deux formes du *sensus spiritualis* : l'*allegoricus* et le *moralis*, l'un se rapportant à l'Eglise militante, l'autre à l'âme fidèle (il néglige le *sensus anagogicus*). C'est l'exacte application de ses principes herméneutiques (Voir P. SYNAVE, *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures* dans *Rev. Bibl.* 35, 1926, p. 41 sv.).

Le texte biblique est à peu près celui de notre Vulgate. Il est difficile de déterminer les sources utilisées. Thomas parle de Rabbi Moyses (3, 37), de la *Glossa* (1, 6), d'Hégésippe (2, 20), d'Aristote (4, 6) et de Cicéron (3, 38). C'est tout.

A côté de ces quelques notes, le P. W. donne un tableau assez détaillé, mais pas exhaustif — il prend déjà 5 pages — des divisions et sous-divisions de ce minuscule commentaire. D. M. C.

95. F. Trucco. *La paternità tomistica del « Verbum Supernum ».* — Scuola catt. 56 Ser. 6 vol. 11 (1928) 268-278.

M. T., ardent admirateur de S. Thomas-poète, défend contre dom G. Morin (moins catégorique que ne le dit T. — *Rev. bénéd.* 27, 1920, p. 236-246) l'origine thomiste du *Verbum Supernum*. L'argument tiré du témoignage des anciens biographes attribuant à S. Thomas tout l'office du S. Sacrement, ne manque pas d'une certaine valeur. Mais la conclusion de M. T. est trop affirmative. L'état actuel de nos connaissances ne permet pas de trancher aussi nettement. D. M. C.

96. F. Dander S. J. *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. kath. Theol. 53 (1929) 1-40 (à suivre).

Les notions de *similitudo, imago, exemplar, vestigium* jouent dès l'âge patristique un rôle considérable dans la théologie. Quel rôle jouent-elles chez S. Thomas d'Aquin? Le P. D. n'est pas le premier à se le demander. Mais on peut lui être reconnaissant. Car son exposé — c'est dommage qu'il ne se préoccupe pas du point de vue génétique, ni des sources de S. Thomas — promet d'être fouillé et objectif.

Ce premier article passe en revue les notions fondamentales (p. 4-9), le Verbe-image, fondement de tout l'exemplarisme (p. 10-15), les imitations créées de Dieu en général (p. 16-36), les « vestiges » de Dieu dans les créatures irrationnelles (p. 36-40). L'auteur effleure à peine les nombreuses questions avoisinantes: les analogies de la Trinité, la nature des idées divines, l'analogie de la connaissance etc. C'est qu'il y a beaucoup à dire. De fait on est étonné de voir en tableau les fonctions multiples de cette notion d'*imago, similitudo*, qui apparaît ainsi vraiment comme fondamentale. Que ce soit pour démontrer l'existence et déterminer la nature de Dieu, ou pour représenter à la raison les relations intratrinitaires; que ce soit pour donner un sens à la création et à chacune des créatures en particulier, ou pour construire une théologie des anges; que ce soit pour fonder la science, l'amour et le soin que Dieu a de sa créature, ou pour garantir l'objectivité de nos connaissances: c'est toujours l'exemplarisme qui est à la base.

Sans doute attendrons-nous longtemps encore l'explication historique complète de l'exemplarisme chrétien. Il y a heureusement déjà quelques bonnes monographies. D. M. C.

97. E. Neveut C. M. *De la nature de la grâce actuelle.* Des diverses sortes de grâces actuelles. — Div. Th. Piac. 32 (1929) 15-32 (à suivre).

Discussion des théories de Billot. Entre autres points, M. N. s'efforce d'établir que S. Thomas n'applique la division en grâce prévenante et subséquente qu'à la grâce habituelle (p. 20-22; pourtant p. 24-25 il semble dire le contraire); que lorsque S. Thomas parle de la grâce opérante et coopérante, il veut désigner par là surtout (lisez: exclusivement, dans *Comm. Sent.* et *De Ver.*; en même temps que la grâce actuelle, dans *Summa theol.* — M. N. ne tient aucun compte de l'évolution de S. Thomas) la grâce habituelle (p. 22-24); que la grâce excitante et adjuvante dont parle le Concile de Trente (VI, 5) n'est autre que la grâce prévenante de vocation (p. 26-27).

L'interprétation du texte conciliaire résulte clairement, dit avec raison M. N., du contexte immédiat. Quant à S. Thomas, l'interprétation de M. N. nous paraît moins heureuse.

Il est parfaitement vrai que dans le *Comm. Sent.* (2 d. 26 q. 1 a. 5) et *De Ver.* (q. 27 a. 5 ad 6) les divisions en *gratia operans et cooperans* et en *gratia praeveniens et subsequens* — au point de vue qui nous intéresse — coïncident exactement. J'ajouterais que cette coïncidence, pour n'être pas exprimée dans *Summ. theol.* 1 2 q. 111 a. 2-3, y est néanmoins sous-entendue (cfr. *Comm. in 2 Cor.* 6 l. 1). Il est vrai également que dans *Comm. Sent.* les divisions susdites ne sont, en fait, appliquées qu'à la *gratia habitualis.* Mais il n'en va plus de même, ni pour l'une ni pour l'autre, dans *De Ver.* et *Summa theol.*

Le *De verit.* affirme la *gratia operans et cooperans* (et dès lors la *gratia praeveniens et subsequens*) « et ex parte *ipsius gratuitae Dei voluntatis* et ex parte doni nobis collati », les mots soulignés englobant les grâces que nous appelons actuelles (*l. c.* ad 1; cf. ad 3: habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet). Dans la *Somme* cela est plus clair encore: la *gratia operans et cooperans* y concerne « uno modo *divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum* (c.-à-d. la grâce actuelle); alio modo habituale donum nobis divinitus inditum »; et dans l'article suivant, S. Thomas, faisant allusion à ces deux « modi », écrit: « sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversus effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, *qualitercumque gratia accipiatur* (c.-à-d. comme habitus ou comme motion).

M. N. dit fort bien que la division en grâce prévenante et subséquente est plus large que celle en grâce opérante et coopérante (p. 22). Elle l'est plus encore que ne le pense M. N. Quand S. Thomas parle *De Verit. l. c.* ad 6 et *Summa theol. l. c.* a. 3 (je ne parle pas du *Comm. Sent.* où S. Thomas ne confronte pas encore nettement grâce habituelle et grâce actuelle) des différents effets de la grâce, la *subjecti informatio*, l'*animae sanatio* concernent la grâce habituelle oui, mais les effets suivants, *ut bonum velit... ut bonum quod vult efficaciter operetur* ressortissent et à l'habitus et à la motion. Il suffit de lire, pour le voir, l'art. précédent de la *Summa* et le ad 1 du *De Verit.*

D. M. C.

98. R. Garrigou-Lagrange O. P. *L'appétit naturel et la puissance obédientielle.* — Rev. thom. 33 (1928) 474-478.

Critique un article de dom G. Laporta, sur *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas,* paru récemment dans *Ephem. theol. lovan.* (5, 1928, p. 257-277).

Le P. G.-L. montre une fois de plus que l'objet formel de l'intelligence est l'*ens intelligibile* et non pas Dieu (p. 475); que l'appétit de la *voluntas ut natura* ne vise la fin dernière que *in communi* (p. 476, 477); que la béatitude surnaturelle *proportionem humanae naturae excedit,* dans l'ordre de la réalisation (p. 476 — dans tous les textes cités, il s'agit de *réaliser* la fin dernière); enfin que le *desiderium naturale,* dont il est question 1 q. 12 a. 1; 1 2 q. 3 a. 8; *C. Gent.,* 3, 50. 51; *Comp. Theol.* 104, est un désir naturel élicite, c'est-à-dire suscité par une connaissance préalable. Et en tout cela, sans doute, l'auteur n'est guère en désaccord avec dom Laporta.

Mais le P. G.-L. va assurément trop loin lorsqu'il conclut de là que pour S. Thomas l'intelligence n'est pas *orientée* à la vision de Dieu (p. 175): objet formel de connaissance et finalité d'appétition ne sont pas la même chose; que la nature comme telle n'est pas ordonnée à la béatitude surnaturelle *dans l'ordre de la finalité* (p. 476, 477). Ce sont là les points sensibles de l'interprétation nouvelle. Ils veulent être examinés strictement pour eux-mêmes.

D. M. C.

99. V. de Broglie S. J. *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam.* — Gregor. 9 (1928) 628-630.

Mise au point destinée à lever les interprétations erronées des articles du même auteur, parus dans les *Recherches de science relig.* (14, 1924, p. 193-246; 481-496; 15, 1925, p. 5-53) et dans les *Archives de Philos.* (3, 1925, 2, p. 55).

Le désir naturel de la vision béatifique, tel que le P. d. B. l'attribue à S. Thomas, est une inclination nécessaire mais consciemment élicitée par l'appétit; il est une velléité inefficace — pareille en cela à toutes nos *voluntates naturales* — et purement implicite, ne disposant pour se réaliser que d'une *potentia passiva,* réductible en acte par Dieu seul, c.-à-d. d'une *potentia obedientialis,* qui ne constitue d'ailleurs nullement une exigence. Enfin, bien que l'homme ait le désir naturel de la fin dernière, celle-ci — dans le sens susdit — n'est pas cependant une fin naturelle, mais une fin strictement surnaturelle.

Ainsi comprise, l'interprétation du P. d. B. nous paraît incontestablement thomiste. Mais épuise-t-elle la pensée de S. Thomas? Quoiqu'il en soit du terme *desiderium naturale,* plusieurs textes — tels *De Verit.* q. 8 a. 1, *S. theol.* 1 2 q. 3 a. 8; 1 q. 12 a. 1 — ne semblent-ils pas, en outre, rattacher la vision de l'essence divine à une ordination ontologique, transcendantale de la nature intellectuelle? D. M. C.

100. E. Frutsaert S. J. *Saint Thomas et l'institution de la confirmation.* — Nouv. Rev. théol. 56 (1929) 23-34.

Le Christ a institué la confirmation et en a déterminé la matière et la forme (ceci contre P. Pourrat, *La théologie sacramentaire,* 1907, p. 311; cfr. cepen-

dant p. 74), mais il ne l'a pas conférée lui-même (contre P. BERNARD, Art. *Confirmation* dans *Dict. Théol. cath.* III, 1908, c. 1071). A quel moment de sa vie mortelle l'a-t-il instituée? Généralement on dit que sur ce point S. Thomas a évolué: dans le *Comm. des Sent.* (4 d. 7 q. 1 a. 1 q[la] 1) il rattacherait l'institution de la confirmation à l'imposition des mains aux enfants, dont il est question Mt. 19, 15; dans la *Somme théol.* (3 q. 72 a. 1) il la mettrait en rapport avec la promesse du S. Esprit Jo. 16, 7.

Le P. F. se refuse à voir de l'un à l'autre un véritable changement d'opinion. Nous sommes de son avis mais pour une raison différente de la sienne. Il pense que S. Thomas distingue dans l'institution des sacrements plusieurs actes ou phases: l'imposition des mains serait un acte secondaire, préparatoire, et dès lors pouvait être négligée dans la *Somme;* la promesse de l'Esprit, au contraire, serait principale: aussi bien la trouvons-nous déjà plus ou moins explicitement dans le *Commentaire.*

Mais cela nous parait contestable et assez recherché (notamment l'interprétation de *C. Sent.* 4 d. 3 q. 1 a. 5 sol. 2). Nous préférerions dire ceci: S. Thomas ne sait pas quand le Christ a institué la confirmation, et il ne cherche pas à le savoir. Il se contente d'affirmer le fait de l'institution et ajoute — ceci seulement dans le *Commentaire* — que certains la rattachent à l'imposition des mains, opinion qui à ses yeux n'a pas grande consistance: « secundum unam opinionem... praefiguratum fuit hoc sacramentum in manus impositione Christi super pueros, *quamvis etiam illa manus impositio possit referri magis ad manus impositionem quae fit super catechumenos* (*C. Sent.* 4 d. 7 q. 1 a. 2 sol. 1 ad. 1; cf. a. 1 sol. 1; a. 3 sol. 1 ad 1) ». Dans la *Somme,* plus dégagé des opinions de son temps, désireux de brièveté aussi, S. Thomas n'a aucun scrupule à abandonner ce point discutable et du reste sans importance.

Quant à la promesse de l'Esprit, S. Thomas ne la fait coïncider nulle part avec l'institution de la confirmation. Etant donné, dit-il, que la plénitude de l'Esprit — effet de ce sacrement — n'a pu être octroyée avant la glorification du Christ, celui-ci n'a pas pu conférer lui-même la confirmation. Mais étant donné, d'autre part, que le Christ durant sa vie mortelle a promis l'Esprit, il a pu promettre au rite son efficacité future: « *Sicut* Christus ante passionem promisit Spiritum Sanctum, *ita* potuit instituere haec sacramenta (*C. Sent.* 4 d. 23 q. 1 a. 1 sol. 3) »; « Dominus materiam hujus sacramenti per seipsum instituit, *sicut* et adventum Spiritus Sancti promisit (*C. Sent.* 4 d. 7 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 1) ». C'est identiquement ce que répètera d'une façon plus concise la *Somme:* « dicendum est quod Christus instituit hoc sacramentum non exhibendo (le P. F. traduit bien: non en le conférant lui-même) sed *promittendo* secundum illud Jo. 16, 7: Nisi ego abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. *Et hoc ideo quia* in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti, quae *non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem* (3 q. 72 a. 1 ad 1) ». D. M. C.

101. L. LEHU O. P. *A quel point précis de la Somme Théologique commence le Traité de la Moralité.* — Rev. thom. 33 (1928) 521-532.

Le P. L. combat avec énergie une opinion défendue en 1922 par dom LOTTIN

(*Rev. Néoscol.* 24, p. 292-294) : *Summ. theol.* I 2 q. 18 a. 1-4 S. Thomas ne songerait pas à examiner les éléments de l'acte humain sous leur aspect proprement moral, mais plutôt à asseoir ces éléments (objet, circonstances, fin) sur des bases ontologiques. Le P. Lehu cite plusieurs phrases (pourquoi pas dans leur teneur et avec références exactes?) de dom Lottin, les réfute et joint son interprétation à lui. Il pense — avec tous les commentateurs de l'Ecole — que dans les articles en question S. Thomas détermine et l'existence de l'ordre moral (a. 1), et la nature des sources de moralité comme telles (a. 2, 3, 4).

Il y a du vrai semble-t-il, dans les deux opinions. S. Thomas n'exclut pas précisément l'ordre moral des articles 1-4. D. Lottin schématise un peu ici (mais le P. Lehu a-t-il toujours bien compris son texte? Ne force-t-il pas légèrement sa portée? Le seul passage qui prête à équivoque est : « Le saint Docteur s'abstient systématiquement d'entrer dans l'édifice moral (p. 294) », lisez : dans la considération de l'aspect moral de l'acte humain). Mais d'autre part la préoccupation dominante de S. Thomas est certainement moins de décrire l'ordre moral pour lui-même que de montrer dans l'ordre de l'action — auquel appartient l'activité morale — un décalque fidèle de l'ordre des choses, des natures : *de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus* (a. 1). Dans ce parallélisme qui donne un fondement ontologique à l'ordre moral, réside le progrès essentiel de la *Somme* sur le *Commentaire des Sentences.*

C'est pour n'avoir pas vu ce progrès que le P. Lehu commet plusieurs méprises :

P. 528 (cfr. 529) : *Art. 2* « Sicut prima bonitas *rei naturalis* attenditur ex sua forma... ita et prima bonitas *actus moralis* attenditur... » n'oppose pas « *acte* moral » à « *acte* physique », mais « acte » à « chose comme il ressort nettement de la première partie du *Respondeo.*

P. 529-530 : *art. 4:* il n'est nullement question ex professo de la *finis operantis* de l'action humaine. Voici : « sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, sic *bonitas rei dependet a fine...* Actiones autem humanae *et alia quorum bonitas dependet ab alio,* habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent... ».

P. 524-525 : Les trois derniers membres de la conclusion quadripartite qui termine l'art. 4, résument les articles 2-4, mais le premier membre ne « résume » pas à proprement parler l'article 1 : il ne lui empunte qu'un principe secondaire (S. Thomas ne dit pas d'ailleurs : *ut dictum est a. 1,* mais *ut dictum est*). Il y a ici un certain déséquilibre dans l'exposé de S. Thomas.

Encore trois détails : p. 529 *art. 3 ad 2* on parle de *doctrina moralis* parce qu'il en est question dans l'objection correspondante. P. 522 : l'exemple du *De malo* q. 2 a. 4 pour montrer la synonymie de l'*actus hominis* et l'*actus humanus* est mal choisi : le contexte exclut la synonymie parfaite. P. 530 : D. Lottin ne nie nullement que les art. 6-7 appartiennent au traité de la moralité.

D. M. C.

102. J. Pieper. *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* (Universitas-Archiv 14). — Münster, Helios-Verlag, 1929; in 8, 65 p.

La vie morale est dirigée par la raison pratique; celle-ci n'est autre que la raison spéculative; à son tour, celle-ci traduit la réalité objective: M. Pieper met en bonne lumière ces vues de S. Thomas qui rivent si fortement la morale à la métaphysique. Les termes d'*identitas*, de *conformitas*, de *mensura* expriment pour S. Thomas les rapports de la raison spéculative et de l'ordre réel. Et la doctrine thomiste de la syndérèse et de la prudence montre en quoi la raison pratique dirige l'action.

M. P. a soigneusement repéré et bien interprété les textes. Un point faible cependant, secondaire d'ailleurs. On sait la lacune que présente chez S. Thomas la description du processus psychologique de l'acte humain (I 2 q. 8-16): après la simple appréhension de la fin suivie de la *volitio* de celle-ci, l'on s'attend à un nouvel acte d'intelligence qui précède l'*intentio*; or de cet acte S. Thomas ne fait nulle mention. Les commentateurs se sont divisés. M. P., se rencontrant avec Beaudouin et Gardeil, comble le vide par l'acte de la syndérèse (p. 31). C'est là, nous semble-t-il, s'écarter de la ligne de pensée de S. Thomas: la nomenclature de la I 2 est d'ordre purement psychologique; la syndérèse au contraire, comme la prudence, est un facteur moral, garantissant la rectitude des actes. D. O. Lottin.

103. E. Flori. *Il trattato « De regimine Principum » e le dottrine politiche di S. Tommaso.* — Bologna, N. Zanichelli, 1928; in 8, 106 p. L. 12.

De plus en plus on admet l'opinion de De Rubeis qui ne laisse à S. Thomas que le livre I et une partie du livre II du *De regimine Principum*, et revendique le reste pour Tolomée de Lucques, qui se serait servi des notes du Maître.

M. F. retrace une histoire amplement informée de la critique (p. 5-39) et, guidé — un peu exclusivement — par elle, conclut pour son compte que ni S. Thomas ni Tolomée n'ont rien de commun avec le *De reg. Princ.*

Les raisons invoquées contre Tolomée de Lucques sont, outre le silence de Tolomée lui-même et l'origine récente de cette attribution (M. Grabmann, *Die echten Schriften...*, 1920, p. 218-219), les nombreuses divergences qui existent pour les données d'histoire — quoiqu'en dise J. Zeiller, *L'idée de l'Etat dans S. Thomas d'Aquin*, 1910, p. 5-11 — et les propriétés littéraires entre le *De reg. Princ.* et les œuvres authentiques de Tolomée (p. 39-45). On regrette que M. F. n'ait pas soumis tout cela à un examen plus approfondi et plus personnel. Peut-être eût-il été beaucoup moins affirmatif.

Quant à S. Thomas, M. F. passe un peu rapidement sur son argument littéraire: l'unité de tout l'opuscule, dont la seconde partie n'est certainement pas thomiste (p. 45-46). Ce dernier point est exact. Mais cela ne suffit pas: l'unité intrinsèque des quatre livres n'est nullement évidente, et M. Grabmann (*op. cit.* p. 218) signale cinq mss dont quatre du XIV[e] s., qui terminent l'opuscule au milieu du chapitre IV du Livre II.

L'argument principal de M. F. est d'ordre doctrinal. Il est longuement développé (p. 47-101). Mais l'opposition des doctrines est le plus souvent superficielle, et ne nous paraît pas suffisante pour prévaloir contre le témoignage des mss et l'accord des principaux anciens catalogues des œuvres de S. Thomas. D. M. C.

104. P. Glorieux. *Un Mémoire justificatif de Bernard de Trilia.* Sa carrière à l'Université de Paris (1279-1287). — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 23-58 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 43).

Avec son habileté coutumière, M. G. parvient à solutionner, grâce au Mémoire justificatif de B. de T. toute une série de questions littéraires. Des correspondances indéniables et précises entre le Mémoire et le Commentaire des Sentences anonyme *Paris Maz. 889* montrent en effet que ce dernier n'est autre que le Commentaire de Bernard de Trilia, d'où ont été extraits les chefs d'accusation qui font l'objet du Mémoire; la comparaison avec ses œuvres certainement authentiques confirme cette attribution. C'est une réportation assez imparfaite, texte d'élève moyen ou capricieux, dit M. G.

On connaît trois quodlibets de Bernard de Trilia; le 3e est manifestement incomplet. Le Mémoire qui renvoie à une dispute quodlibétique, permet d'y ajouter quelques questions anonymes contenues dans *Paris B. N. 15850* — déjà étudié par M. G. (voir *Bull.* n° 48) — si toutefois on considère comme impossible que deux maîtres aient pu, vers les mêmes années, traiter du même problème et le résoudre dans un sens identique.

Une troisième identification rendue possible par le Mémoire est celle d'un quodlibet de Pierre de Tarentaise conservé dans *Paris B. N. 16149*: la position doctrinale de celui-ci est bien la même que celle mentionnée par Bernard de Trilia, comme elle est aussi celle du Commentaire des Sentences du même Pierre de Tarentaise.

Se basant sur ces résultats, M. G. précise quelques dates de la carrière théologique de B. de T. Etudiant à Paris vers 1264-1265, il y serait revenu entre 1279-1281, pour y commencer en 1282 son cours de bachelier sententiaire; maître à la fin de 1284, il aurait pendant trois ans seulement occupé la chaire des étrangers. D. H. B.

105. P. Vollmer O. S. A. *Die göttliche Mitwirkung bei Aegidius Romanus.* — Div. Thom. Freib. 6 (1928) 452-470.

Sans vouloir préjuger de la valeur de la théorie du P. Stufler sur le concours divin chez S. Thomas, le P. V. prouve qu'elle ne s'applique certainement pas à Gilles de Rome, disciple du Docteur angélique. Pour lui le concours divin est plus qu'une impulsion déposée par Dieu dans les êtres lors de la création, il se renouvelle dans chaque acte en particulier; Dieu agit avec la créature comme *causa proxima et conjuncta.* Partout, dans le Commentaire des Sentences, les Questions disputées, le Commentaire du *Liber de Causis* on retrouve la même théorie: Dieu concourt à l'activité des êtres créés en produisant ce qui est commun à toutes les actions, l'être; la spécification provient de la créature elle-même.

Quoique Gilles de Rome n'ait pas traité tous les aspects de la question et que la terminologie de l'école thomiste lui soit encore inconnue, l'interpréter dans le sens du P. Stufler serait, semble-t-il, faire violence aux textes.

D. H. B.

106. A. Callebaut O. F. M. *Le Bx. Jean Duns Scot à Cambridge vers 1297-1300.* — Arch. franc. hist. 21 (1928) 608-611.

D'après une note du ms. *Oxford, Merton College 66,* Duns Scot aurait enseigné à Cambridge avant de le faire à Oxford. C'est là un nouveau détail biographique intéressant, que ne contredit en rien ce qu'on connaît par ailleurs de la vie de Scot. D. H. B.

107. H. Klug O. M. Cap. *B. Joannis Duns Scoti doctrina de sacrificio, præsertim de sacrosancto Missae sacrificio.* III. *De sacrifio Eucharistico.* — Est. francisc. 40 (1928) 381-436 (suite et fin. Voir *ib.* 39, 1927, 408-425).

L'étude présente n'est que la traduction remaniée d'un article paru dans *Theologie u. Glaube* 18 (1926) 315-365, *Die Lehre des sel. Duns Scotus über das Opfer besonders über das Messopfer.* Trois points peuvent la résumer: qui offre le sacrifice de la messe, quelle en est la nature, quels fruits en découlent? Tout en systématisant les données de Duns Scot, le P. K. tient à montrer l'accord foncier de celui-ci avec le concile de Trente et les théologiens anciens et modernes, y compris le Code de droit canonique. Ce souci ne va pas sans encombrer fâcheusement son exposé, ni, ce qui est plus grave, sans nuire à son objectivité. Ainsi le P. K. affirme que pour Scot consécration et oblation coïncident. Mais la preuve qu'il en donne ne semble rien moins que solide: dans aucun des deux endroits cités à l'appui, *C. Sent. 4 d. 13 q. 2 n. 4* et *19* (p. 400-402) on ne relève la trace d'une telle idée; pour pouvoir dire que Scot est partisan de cette théorie il faudrait d'autres raisons que celles-là. Dès lors, s'il est vrai de dire que tout prêtre même hérétique consacre validement, est-il aussi vrai d'ajouter *et ideo etiam sacrificat?* Scot semble précisément insinuer le contraire *C. Sent. 4 d. 13 q. 2 n. 5,* et la traduction par laquelle le P. K. (p. 392) tente de faire rentrer ce texte dans la ligne de son interprétation ne paraît pas très heureuse si l'on veut garder à ce passage un sens acceptable.

Duns Scot a traité tout spécialement de la valeur du sacrifice de la messe. Il est le premier, semble-t-il à distinguer parmi les fruits qui en découlent *ex opere operato* un *fructus generalissimus* pour toute l'Eglise, un *fructus specialissimus* pour le célébrant et un *fructus medius* pour celui à qui le prêtre applique le sacrifice en particulier. Ici encore l'exposé du P. K. aurait gagné en netteté, si on avait au préalable pris soin de définir avec précision le sens de l'expression *ex opere operato* chez Scot. Il semble bien qu'*opus operatum* n'y ait pas le sens actif d'oblation mais seulement de *res oblata.* D. H. B.

XIVᵉ s. **108.** W. Mulder S. J. *De Potestate Collegii mortuo Papa des Augustinus Triumphus.* — Stud. cathol. 5 (1928) 40-60.

M. R. Scholz avait publié d'après *Paris B. N. lat. 4046* deux traités d'Augustinus Triumphus, *De Potestate Collegii mortuo papa,* et *De potestate praelatorum* (*Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* Stuttgart, 1903 p. 486-508), puis signalé sans autre commentaire la présence de ces mêmes traités dans *Vat. lat. 939* (*Unbekannten kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern.* Rome, 1914 t. II p. 569). En examinant de plus près ce dernier ms le P. M. a découvert que le texte du *De potestate praelatorum* y était souvent meilleur que dans le ms parisien, et que le *De potestate collegii mortuo papa* était différent de celui édité par M. Scholz. Il donne la liste des variantes du premier et publie le second. Celui-ci est une question quodlibétique intitulée *Questio ultima quolibet magistri augustini disputatum parisiis de potestate collegii mortuo papa.*

En se basant sur ce titre et la nature du traité, le P. M. croit pouvoir préciser sa date de composition. Ce serait vers 1270 : Augustin était alors certainement à Paris et la question discutée était d'actualité : une vacance de siège de trois ans devait précéder l'élection de Grégoire X en 1271, et la Constitution de ce dernier réglant les pouvoirs des cardinaux est de 1273. Les deux autres traités, le *De potestate praelatorum* et le *De potestate collegii* du ms parisien sont antérieurs au *De potestate collegii* du ms Vatican, si toutefois on reconnaît ce sens au titre : *questio ultima.* La date de 1308 proposée par Scholz, comme simple conjecture d'ailleurs, serait donc à rectifier dans ce sens. D. H. B.

109. P. Edouard d'Alençon. *Meyronnes* (*François de*). — Dict. Théol. cath. X 2 (1928) 1634-1645.

Bref aperçu biographique et catalogue des écrits de François de Meyronnes. Les renseignements y sont nombreux sur l'œuvre inédite et imprimée de ce franciscain dont l'influence fut grande dans les milieux scotistes. On n'oserait cependant affirmer aussi catégoriquement que ne le fait le P. E. d'A. que François de Meyronnes, en propageant le scotisme, l'ait systématisé mais pas « médiocrisé » ; il semble bien avoir déjà lui-même accentué certains traits dans la doctrine de Scot, qui contribuèrent plus tard à mener celle-ci à la décadence. D. H. B.

110. F. Schwendinger O. F. M. *De Vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra, O. F. M.* — Anton. 4 (1929) 3-44 (à suivre).

Nicolas de Lyre porte la marque de son temps : il ne reconnaît pas le caractère inspiré des livres deutérocanoniques — on peut y chercher des directives pour la vie morale, non des règles de foi —, et il admet la possibilité d'un sens littéral multiple. Le principal mérite de son exégèse est de souligner avec force la valeur fondamentale du sens littéral, à l'encontre des fantaisies

allégorisantes de tant de commentateurs. Reproduisant presque textuellement S. Thomas *Summa theol.* I q. 1 a. 10, il affirme que le sens mystique n'est légitime que s'il est basé sur le sens littéral.

Connaissant cette déclaration de méthode, on est plutôt surpris, dès le premier texte examiné par le P. S., le protévangile, Gen. 3, 15, de voir Nicolas de Lyre donner sa préférence à l'explication allégorique de S. Augustin. Le P. S. essaie d'expliquer la chose en disant que cela ne peut faire préjuger de l'opinion de Nicolas quant au sens littéral. C'est possible. De l'examen des autres passages de la Genèse réputés messianiques (bénédiction de Noé, Gen. 9, 26-27; promesses faites aux patriarches, Gen. 12, 1-3; 22, 18; 26, 4; 28, 14; le fils de la promesse, Gen. 25, 23; bénédiction d'Isaac, Gen. 27, 27-29; vision de Jacob à Béthel, Gen. 28, 10-22) le P. S. aurait pu conclure que, chez Nicolas de Lyre, sens littéral avait une signification sensiblement plus large que celle qu'on lui reconnaît communément aujourd'hui. D. H. B.

111. S. Caterina da Siena. *Dialogo della divina Provvidenza.* A cura del P. I. Taurisano O. P. — Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1928; 2 vol. in 12, LXXI-626 p. L. 25.

Il existait déjà une édition du Dialogue de la divine Providence d'après le ms *Sienne T. II 9* par M. Fiorelli (Bari 1912). A son tour, le P. T. reproduit le ms *Casanatense 292*. Il explique ce choix dans son Introduction: *Casanat. 292* serait d'après lui une copie faite directement sur l'original par un disciple de la sainte, Barduccio Canigiani († 1382). Si c'était vrai, le ms acquerrait de ce fait une valeur exceptionnelle; mais il faut dire que les preuves apportées par le P. T., bien que sérieuses, ne sont pas entièrement convaincantes. Il reste en tout cas que le texte de ce ms est excellent: avec *Sienne T. II 9* et *Estense T. 6, 5* c'est le seul témoin d'un rédaction antérieure à la rédaction dite officielle, faite par les disciples de S[e] Catherine peu après sa mort. Le P. T. n'a pas cru devoir garder le caractère archaïque de la langue; il a modernisé l'orthographe et rajeuni certaines expressions, tout en citant l'original en note.

L'Introduction étudie les circonstances et la date de composition, les mss, les éditions et les traductions du Dialogue. Le P. T. démontre clairement que l'opinion, défendue par le P. Hurtaud, suivant laquelle tout le Dialogue aurait été dicté par la sainte en cinq jours, ne repose sur rien de sérieux. Tout ce qu'on peut dire c'est que, commencé au début d'octobre 1378, il fut terminé dans le courant du même mois. Quant au contenu du Dialogue, il se divise en quatre grandes parties, qui répondent au quatre demandes que S[e] Catherine adresse à Dieu au début de son ouvrage, implorant miséricorde pour elle-même, pour le monde, pour l'Eglise et pour un cas déterminé. A la première demande répond le traité de la discrétion, à la seconde, celui du Verbe incarné et de la conformité au Christ, suivi d'un excursus sur le don des larmes et de nouvelles explications sur la discrétion; à la troisième, le traité sur la réforme des pasteurs et à la quatrième les deux traités de la providence et de l'obéissance.

En attendant une édition véritablement critique, le P. T. a fait œuvre utile en mettant à la portée de tous un texte sûr de cette œuvre si riche et si importante pour la connaissance de la grande mystique dominicaine. D. H. B.

112. G. Bertoni. *Il manoscritto estense del « Dialogo della divina Provvidenza » di Santa Catarina da Siena.* — Studi mediev. 1 (1928) 515-520.

Le P. I. Taurisano O. P. dans son édition du Dialogue de S. Catherine de Sienne (voir *Bull.* n° 111) ne disait que quelques mots du ms *Estense T. 6, 5.* M. B. souligne son importance : il dépend d'une copie meilleure que celle qui a servi de modèle à *Sienne T. II 9.* Quant à *Casanatense 292,* que M. B. date du 15e s. — il n'est donc pas pour lui de la main de Barduccio Canigiani —, il serait déjà une tentative d'édition critique faite sur des copies dont dépendent *Estense* et *Sienne.* Ces trois manuscrits sont donc très étroitement apparentés ; c'est sur eux que devrait se baser une édition critique, en tenant compte toutefois des meilleurs mss de la rédaction officielle. D. H. B.

113. P. O'Sheridan. *Un ouvrage latin de Ruysbroeck.* — Stud. cathol. 5 (1928) 1-22.

La préface du *De ornatu spiritualium nuptiarum* que reproduit M. O. d'après le ms *Bruxelles, Bibl. roy. 4935-43* — l'édition de 1512 de Lefèvre d'Etaples étant très défectueuse — indique clairement Ruysbroeck lui-même comme l'auteur de cette traduction de son ouvrage célèbre : *Die Chierheit der Gheesteleker Brulocht.* D'autre part, Jean de Schoonhoven, un demi siècle plus tard dans sa réplique à l'attaque de Gerson contre le *De Ornatu,* affirme que le traducteur n'est pas Ruysbroeck, mais « quidam frater ejusdem monasterii ». Qui des deux a raison? La préface, répond M. O., aucun indice ne décèle un faux ; c'est donc Schoonhoven qui a tort. Mais que celui-ci ait inventé lui-même cette légende, fût-ce pour défendre la mémoire de son maître, M. O. a quelque répugnance à l'admettre ; il préfère croire à une méprise involontaire. Si l'on songe en effet que Schoonhoven a personnellement peu connu Ruysbroeck et que, de fait, un religieux de Groenendael, Guillaume Jordaens, a traduit en latin plusieurs écrits du mystique brabançon, on comprend combien aisément une telle confusion a pu se produire. Cette hypothèse n'a certes rien que de très plausible ; il subsiste cependant quelques obscurités. D. H. B.

114. Ph. Schmitz O. S. B. *Les sermons et discours de Clément VI, O. S. B.* — Rev. bén. 41 (1929) 15-34.

Ce catalogue des sermons et discours de Clément VI corrige et complète l'étude récente de M. G. Mollat (Voir *Bull.* n° 54). Sa grande supériorité est de donner des incipit complets et de ne pas se contenter de citer les premiers mots du texte scripturaire, ce qui n'est, en effet, d'aucun secours pour l'identification de pièces anonymes. Aux 80 discours et sermons connus de M. Mollat, D. S. en ajoute 7 nouveaux. D. H. B.

115. L. Oliger O. F. M. *Die deutsche Passion des Johannes von Zazenhausen O. F. M. Weihbischofs von Trier († c. 1380).* — Franzisk. Stud. 15 (1928) 245-251.

A en juger par son prologue latin publié ici d'après le ms I, 93 du couvent des Frères Mineurs de Wurzbourg, la Passion de Jean de Zazenhausen est une espèce de florilège composé entre les années 1362-1371. Elle peut être intéressante par ses citations de théologiens médiévaux. Le prologue mentionne, dans cet ordre, les noms de S. Bernard, Hugues de S. Victor, Bède, Raban Maur, Prévostin, Alexandre Neckam, Albert le Grand, S. Bonaventure, Nicolas de Lyre, Pierre le Mangeur ; le P. O. y ajoute Remi, sans doute Remi d'Auxerre. Une étude plus poussée allongerait vraisemblablement encore la liste. D. H. B.

116. P. Marti de Barcelona O. M. Cap. *Fra Francesc Eiximenis, O. M. (1340?-1409?).* — Est. francisc. 40 (1928) 437-500.

Le P. M. a condensé dans cet article tout ce qu'on connaît de la vie et des œuvres de François Ximenès. Né vers 1340 à Girona, semble-t-il, celui-ci entra chez les franciscains de cette ville, fréquenta les principales universités d'Europe, et en 1374 reçut à Toulouse le titre de maître en théologie. Après quelques années à Barcelone, où il enseigna la philosophie et la théologie, il passa à Valence presque tout le reste de sa vie, jusqu'à ce qu'en 1408, au concile de Perpignan, Benoît XIII lui donnât le titre de patriarche de Jérusalem et peu après la charge d'administrateur apostolique d'Elna. La date de sa mort est incertaine : 1409 ou 1412.

Son activité littéraire fut prodigieuse ; c'était plutôt un érudit et un vulgarisateur qu'un écrivain original. Le P. M. analyse brièvement ses œuvres, les faisant suivre de la liste imposante des mss où elles sont conservées. Voici les principales : une vaste encyclopédie, *Crestià,* comparable au *Speculum* de Vincent de Beauvais ; elle devait se composer de treize livres, quatre en sont seuls conservés et il est fort probable que Ximenès n'écrivit pas les autres ; un traité d'angélologie, qui exerça une grande influence sur le développement du culte des anges ; une vie de Jésus-Christ, compilation de tout l'enseignement christologique des théologiens et mystiques médiévaux ; de nombreux écrits ascétiques, de morale pratique et de pastorale. A signaler encore un traité sur la Conception de la Vierge, dont l'authenticité est cependant douteuse, et deux ouvrages latins aujourd'hui perdus : une *Summa Philosophiae* et une *Summa Theologiae.* D. H. B.

117. E. Neveut C. M. *Notion et caractère surnaturel de la grâce actuelle. 2. Doctrine de S. Thomas et du concile de Trente; 3. Doctrine de Molina et des théologiens du XVIe s.* — Div. Th. Piac. 31 (1928) 362-385. XVIe s.

Seul le n° 2 nous intéresse ici, et encore seulement la partie qui traite du concile de Trente, car pour S. Thomas M. N. ne fait que résumer ses conclusions antérieures (*Div. Th.* Piac. 30, 1927, p. 653-675) et celles du P. Stufler S. J. (*De Deo operante,* 1923, p. 342-400).

Le concile de Trente (*Sess.* 6 *cap.* 5-6; *can.* 3) enseigne exactement la même doctrine que S. Thomas touchant les grâces préparatoires à la justification: ce sont les occasions providentielles dont Dieu nous entoure, c'est la causalité universelle de Dieu, mais ce n'est pas un secours entitativement surnaturel. M. N. le prouve par l'examen des textes utilisés du concile d'Orange (et la doctrine de S. Augustin qui est à leur base), par le but précis et antiprotestant du concile, par la comparaison du chap. 6 avec le can. 6. Il eût certainement gagné à examiner de plus près l'élaboration des *Acta* du concile.

Le synode d'Orange et S. Augustin expliquent sans doute l'usage de certaines expressions dans le décret et les canons de Trente (ainsi: *Spiritus sancti illuminatio, inspiratio*). M. N. le montre très bien. Mais il est dangereux de vouloir interpréter la doctrine de Trente sur la grâce par celle de S. Augustin. D. M. C.

118. P. Galtier S. J. *Amour de Dieu et attrition, à propos d'un ouvrage récent.* — Gregor. 9 (1928) 373-416.

L'ouvrage récent est *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1927, du P. J. Périnelle O. P. Le P. G. ne s'occupe pas de S. Thomas, mais seulement du concile de Trente. Le concile de Trente s'est-il montré favorable, comme le veut le P. Périnelle, à l'« attrition d'amour » ou, pour parler un langage plus clair, à la théorie qui exige un acte d'amour de bienveillance comme disposition préalable au sacrement de pénitence?

Le P. G. examine d'abord le *diligere incipiunt* du chap. 6 de la 5e session (De justificatione), et établit par le contexte et l'histoire de son élaboration qu'il ne s'agit ni d'une « dilection » de charité ni d'une « dilection » de bienveillance, mais d'un acte d'amour (de concupiscence) quelconque, qui suit l'espérance du pardon.

Ensuite le P. G. en vient à la 14e session (De sacramento poenitentiae). Ici c'est trop clair: le texte du chap. 4 et du can. 5, les actes de la session, les allusions à la doctrine visée de Luther montrent que l'interprétation contritioniste, même mitigée, est textuellement et historiquement impossible. D. M. C.

BULLETIN DE THEOLOGIE ANCIENNE ET MEDIEVALE

JUILLET 1929.

119. J. MORGAN. *The importance of Tertullian in the development of christian dogma.* — London, Kegan-Trench- Trübner, 1928; in 8, 295 p. Sh. 7.6.

Beaucoup a été dit sur l'importance théologique de Tertullien. Beaucoup reste certes à dire, mais on n'a chance de le dire comme il convient que moyennant un *labor improbus*. M. M. n'a pas tant d'ambition. Il veut dégager de façon précise le rôle de T. — « le plus grand des Pères latins »! — mais sans se livrer à l'analyse exhaustive des ouvrages, ni à l'examen critique des points difficiles, ni à une synthèse. Son livre est un memorandum de beaucoup de faits et rendra service. On y trouve des renseignements sur la formation intellectuelle de T., sur son « purisme » théologique, sa terminologie, son latin, sa doctrine. On esquisse ensuite son influence sur ses contemporains et sur les auteurs qui l'ont suivi, enfin sur les controverses plus récentes.

L'information de M. M. aurait dû être plus complète. S'il avait connu les travaux de dom Connolly il eût mieux exposé la « regula fidei » de T. (p. 50). Il ne devait pas ignorer les études de De Backer sur le terme *sacramentum* (p. 60): les pages où il traite de l'influence de T. sur la théologie sacramentaire eussent été moins lamentablement superficielles. Pareil défaut se constate pour la pénitence (p. 65, où M. Poschmann semble ignoré), sur l'Eglise (p. 163 et 243) où la volte-face de T. est mollement indiquée sans aucune tentative de traiter sérieusement le sujet. Je ne cite que pour mémoire le faible aperçu sur l'influence de la langue ecclésiastique de T. et sur sa bible (p. 87).

Ouvrage à contrôler donc. Il a plus de surface que de profondeur. D. B. C.

120. TH. BRANDT. *Tertullians Ethik.* Zur Erfassung der systematischen Grundanschauung. — Gütersloh, Bertelsmann, 1928; in 8, 222 p. Mk. 7.

C'est, au contraire, une étude en profondeur que tente M. B.

L'éthique de Tertullien révèle son christianisme. Il n'est probablement pas d'auteur chrétien dont l'œuvre soit aussi hardiment orientée vers les problèmes pratiques d'apologétique et d'ascèse. M. Lortz avait traité magistralement de Tertullien apologiste. M. B. étudie maintenant le moraliste.

Il s'agit moins de définir ses solutions disciplinaires que de discerner ses principes. T. a distingué lui-même l'éthique *secundum naturam, secundum*

Scripturam, secundum disciplinam, c'est-à-dire la morale dans sa norme rationnelle, dans sa règle écrite, dans ses applications concrètes.

Le terme *secundum naturam* est déjà révélateur de l'inspiration stoïque des idées morales dans T. L'auteur y insiste avec toute raison. Il signale aussi comment le christianisme de T. altérait l'ordonnance purement rationaliste de la rigide ascèse stoïcienne par la foi en Dieu, Législateur dominant la conscience et ajoutant un souci de Bonté à celui de Vérité et de Justice (p. 28-29). La psychologie de T. et plus encore sa sociologie restent très nettement apparentées aux doctrines de la Stoa.

Comment s'insère ici l'éthique *secundum Scripturam?* Dieu et sa Parole sont la vérité absolue, indiscutable. D'autre part la *regula fidei* est aussi règle des mœurs. Par là semble introduite une norme nouvelle et supérieure. T. trouvera-t-il dans l'Evangile le tempérament à son moralisme rigoriste? Nullement. Il fera plier l'Evangile à son impitoyable sévérité. T. n'a pas compris l'esprit du N. T. Lui qui a tant de points de contact avec S. Paul n'a rien de ce qui fait sa grandeur religieuse. Son aberration le conduira à identifier le règne de l'Esprit de Dieu avec celui du rigorisme moral le plus intransigeant.

On peut suivre dans les détails de l'éthique *secundum disciplinam* les applications de ces critères déformés ou déformateurs. M. B. les analyse heureusement. Çà et là cependant une certaine passion anticatholique nuit à la sérénité de l'exposé et peut-être à son objectivité. Je crois, en particulier, que la thèse suivant laquelle T. n'aurait pas essentiellement évolué dans son idée de l'Eglise, est mal défendue (p. 126-127) parce qu'indéfendable. Que T. ait eu, avant son schisme, l'idée de l'Eglise mystique, c'est trop clair. Mais là n'est pas la question. La volte-face est en ceci qu'après avoir attribué à l'Eglise — *numerus episcoporum* — la suprême autorité en matière doctrinale, T. en arrive à la lui dénier entièrement et à outrager l'institution visible naguère si religieusement respectée.

D. B. C.

Ve s. **121.** V. STEGEMANN. *Augustins Gottesstaat* (Heidelb. Abhl. z. Philosophie und ihre Gesch. 15). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928; in 8, 79 p. Mk. 4.40.

L'étude de M. Stegemann ne prétend pas traiter de tous les problèmes que pose le *De civitate Dei.* Il esquisse la genèse de l'œuvre, s'applique ensuite à décrire l'évolution intellectuelle d'Augustin, depuis le néo-platonisme jusqu'aux thèses finales sur la grâce. Un long chapitre est dédié aux idées essentielles de *civitas Dei* et *civitas terrena.* L'opuscule s'achève par un exposé de la doctrine augustinienne sur la destinée humaine.

Les études centrales sont les plus importantes. Celle qui analyse l'idée de *cité de Dieu* ne s'attarde pas à définir les rapports de cette cité avec l'Eglise. Le problème envisagé est plutôt la manière dont Augustin adapte sa théorie à la réalité humaine toujours composée de bien et de mal. Il y a en fait trois cités: celle de la terre, celle de Dieu sur terre, celle de Dieu là-haut. La philosophie de l'histoire, qui repose sur l'antagonisme entre les cités et se développe suivant le plan de cette lutte sans trêve, est soigneusement présentée.

L'intérêt primordial que l'auteur porte à la philosophie lui a fait réserver

ses soins surtout au chapitre deuxième. C'est presqu'une gageure que d'expliquer par la logique abstraite toute la pensée d'Augustin, y compris sa doctrine de la grâce. Aussi plusieurs doutes surgissent à la lecture des pages de M. S.

La conversion d'Aug. ne fut pas seulement philosophique et la part qu'y eut S. Ambroise ne fut pas seulement d'avoir montré au jeune platonicien les harmonies de sa pensée avec la foi chrétienne. Pareillement l'idée de Dieu dont l'épuration successive est décrite par l'auteur ne fut pas conquise de cette façon froidement logique. Il serait facile de montrer qu'une fois chrétien, Aug. a d'emblée accepté l'idée de Dieu que révèle le N. T. Je crois aussi que les efforts d'Augustin pour allier la volonté libre de l'homme et la souveraineté divine, se sont concentrés sur le problème moral résultant de l'efficacité de la grâce, plutôt que sur la question abstraite. Quant aux solutions augustiniennes des ardus problèmes de la prédestination et du péché originel, elle datent, chez Aug., d'une époque où sa pensée s'alimentait surtout aux sources révélées : ces problèmes étaient pour lui théologie bien plus que spéculation philosophique. D. B. C.

122. E. SPRINGER. *De SS. Eucharistiae virtute atque necessitate.* — Gregor. 9 (1928) 609-627 (suite).

Testimonia alia ecclesiastica (*non liturgica*), dit le sous-titre. En réalité, pour la période qui nous intéresse, cela veut dire : un extrait de la lettre du pape Gélase aux évêques du Picenum contre les pélagiens ; quelques rapprochements de saint Augustin ; un texte de Gratien —assez clair — et 7 citations du concile de Trente. La thèse de M. S. est excellente : la *necessitas medii* de l'eucharistie s'accommode du seul *votum* ou de la communion purement spirituelle ; l'eucharistie est la source de toute grâce. Mais quel malheureux projet que de vouloir appuyer une doctrine sur des textes qui ne prouvent rien ! Ni Gélase, ni Augustin ne connaissent la communion spirituelle, quoi qu'en dise leur subtil exégète. Ils parlent l'un et l'autre de la communion sacramentelle. Lorsque saint Augustin attribue la *virtus sacramenti* à celui *qui manducat corde, qui non premit dente,* il veut dire qu'il ne suffit pas de consommer matériellement l'eucharistie, qu'il faut encore avoir la foi. Quant au concile de Trente, s'il distingue la communion sacramentelle et spirituelle, il ne parle nulle part de *necessitas medii* pour les adultes ; il n'insinue pas davantage que l'eucharistie soit *fons omnium bonorum spiritualium.* Ce silence n'est pas une condamnation, cela va de soi ; mais pourquoi chercher dans un concile la solution de problèmes qui n'y sont point posés ? D. M. C.

123. A. D'ALÈS. *Tradition chrétienne dans l'histoire.* — Dict. apol. Foi cath. 4 (1928) 1740-1783.

Aperçus intéressants sur le canon de Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* (1748-53) et sur sa théorie du « progrès de la religion » (1754-5). Le P. d'A. a tendance à moderniser un peu trop les essais de Vincent. Celui-ci ne paraît pas avoir au fond de sa pensée un sens négatif, où son adage ne s'appliquerait plus : il ne prévoit pas le cas d'une vérité plus

ou moins largement méconnue auparavant et devenant légitimement dogme de foi. Son analogie entre le progrès du dogme et la croissance du vivant, pour être féconde et marquer une date dans l'histoire de la théologie, ne trancha néanmoins pas, dans son intention, sur les affirmations fortement traditionnalistes qui l'encadrent. On aurait désiré quelques mots d'exégèse au sujet du *eodem sensu eademque sententia*. Le P. d'A. est bien indulgent pour l'auteur du *Commonitorium*, lorsqu'il écrit (c. 1748) : « Un moine se recueillait dans la paix de sa cellule pour rédiger quelques réflexions sur la tradition des Pères ». Il ne voit pas l'antiaugustinisme de Vincent. Il est pourtant bien clair !

D. M. C.

VIe s. **124.** G. CHAPPUIS. *La théologie de Boèce.* — Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé A. LOISY (Paris, Rieder, 1928 ; 3 vol. in 12, 272. 264 & 248 p. Fr. 75) III 15-40.

Peut-on parler d'une théologie du *De consolatione philosophiae* (M. C. ne s'occupe pas des *Opuscula sacra*)? Oui, estime M. C., si on entend par théologie, au sens stoïcien, « un exposé montrant l'action souveraine et nécessaire de Dieu dans le monde (p. 20) ». Il se contente d'analyser les notions de providence, destin, temps, éternité. L'influence néoplatonicienne y est prépondérante ; mais il y a également les traits empruntés au stoïcisme et des réminiscences chrétiennes. On ne voit pas pourquoi M. C. fait jouer un rôle important à la prédestination augustinienne. Les relations entre Dieu, la providence et le destin sont étudiées trop superficiellement : on ne nous dit même pas que Dieu est transcendant ; que la providence est immanente à sa pensée etc. Pourquoi faire des réserves sur l'authenticité de l'opuscule *De persona*? Pourquoi affirmer que Boèce a passé longtemps pour un non-chrétien? Ce n'est que depuis le XVIIIe siècle qu'on a mis quelquefois en doute son christianisme.

M. C. fait une hypothèse intéressante pour expliquer le caractère exclusivement philosophique de la *Consolatio*. Une des raisons de la condamnation de Boèce aurait été son amour de la philosophie ; il aurait voulu se consoler par cela même qui l'avait rendu malheureux. C'est possible. Mais il reste toujours que cette attitude paraît singulière de la part d'un chrétien. Sans vouloir nier que la *Consolatio* reflète çà et là des conceptions chrétiennes — nous serions même plus généreux que M. C. — il nous semble donc que le christianisme de Boèce se bornait, en somme, à un intérêt spéculatif pour les dogmes qui prêtaient à réflexion philosophique : une nature en trois personnes ; une personne en deux natures etc. De là qu'on chercherait vainement chez lui le Christ comme consolateur, le ciel comme objet d'espérance. D. M. C.

125. P. ALPHANDÉRY. *Le gnosticisme dans les sectes médiévales latines.* — Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé A. LOISY (Paris, Rieder, 1928 ; 3 vol. in 12, 272. 264 & 248 p. Fr. 75) III 52-72.

En examinant les sectes « mineures » du moyen âge, M. A. trouve, malgré la pénurie de notre information, des traces indéniables de gnosticisme : les

chefs se donnent comme des personnages divins, révélateurs de la gnose; ils prennent place dans un système d'émanations, dans une échelle d'éons; une importance primordiale est accordée au principe féminin etc. Tout cela, évidemment, sans le relief et l'ampleur des grands systèmes classiques de Basilide et de Valentin. M. A. rattacherait ces survivances au gnosticisme de Marcus, par l'intermédiaire d'une secte anonyme, signalée vers 595 par Grégoire de Tours. D. M. C.

126. E. AMANN. *Migétius.* — Dict. Théol. cath. 10 (1928) 1720-1722. VIIIe s.

M. A. se demande si l'on peut se fier aux accusations d'hérésie, formulées contre Migétius par Elipand de Tolède, spécialement en ce qui concerne la Trinité. Elipand aurait profité, par exemple, d'une exégèse trop littérale de certains passages scripturaires pour faire dire des absurdités à son adversaire. En tout cas il convient d'attendre des témoignages convergents avant de lui faire crédit. D. M. C.

127. F. ZIMMERMANN. *Candidus.* Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik. — Div. Th. Fr. 7 (1929) 30-60. IXe s.

Notice sur la vie, les écrits et la doctrine de Candidus-Bruun de Fulda. M. Z. lui attribue, outre les *Vita Baugulfi* (perdue) et *Vita Eigili,* le *De passione Domini,* l'*Epistola Candidi presbyteri* (*Num Christus corporeis oculis Deum videre potuerit*), et les *Dicta Candidi.* Avec raison, nous semble-t-il. Mais l'auteur ne paraît pas au courant, pour ce qui concerne l'*Epistola,* de l'opinion de DÜMMLER (qui a donné une nouvelle édition dans MGH Ep. 4, 557-561 d'après les deux mss connus) et de HAUCK (*Kirchengeschichte Deutschlands* II, 1912, p. 665, note 3). Il aurait gagné également à lire la notice de Manitius.

Le problème littéraire des *Dicta* est étudié avec soin. Un coup d'œil sur les mss (*Par. Nat. lat. 13953, Cod. Sangerm. 1334, Wirceb. Theol. Fol. 56, Monac. 6407, Cod. Salisb.* M. Z. ne les connaît sans doute pas *de visu. Wirceb.* est édité MGH Ep. 4, 615 par Winterfeld, non par Dümmler) et l'analyse interne montrent qu'il faut distinguer trois parties: le *Dictum* I, *De imagine Dei,* originairement sous forme de lettre adressée à Louis le Pieux et à Eginhard, est certainement authentique (*Wirceb.* en serait peut-être un autographe. Son texte est édité p. 38-40); les *Dicta* II à VIII, se rapportant aux catégories, n'ont qu'un titre fort vague à être regardés comme authentiques (II est édité d'après *Wirceb.* p. 43); les *Dicta* IX à XII s'apparentent assez bien au *Dictum* I, c'est tout ce qu'on peut invoquer pour les attribuer à Candidus. Résultat intéressant, qui gagnerait sans doute à être appuyé sur un examen paléographique plus approfondi.

M. Z. donne une brève analyse de l'*Epistola* et des douze *Dicta.* A propos du *Dictum* XII, qui contient le premier essai médiéval de démonstration de l'existence de Dieu, M. Z. fait remarquer qu'il ne s'agit pas d'une preuve en quelque sorte ontologique (Endres), mais purement cosmologique. Dans la synthèse des idées de Candidus (p. 52-57), on constate avec surprise qu'aucune

distinction n'est plus faite entre les *Dicta* certainement authentiques et ceux qui sont douteux.

M. Z. signale en plusieurs points l'influence de Claudien Mamert sur Candidus. Cependant pour ce qui concerne la vision de Dieu, nous croyons à une influence plus directe et plus profonde de saint Augustin (voir *Rech. Théol. anc. méd.* I, 1929, p. 100). D. M. C.

XIe s. **128.** A. J. MACDONALD. *Berengar and the Virgin-birth.* — Journ. theol. Stud. 30 (1929) 291-294.

D'après J. GEISELMANN (*Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften,* 1926, p. 81), Bérenger est le premier théologien du moyen âge qui ait nié la naissance virginale, *partus clauso utero.* M. M. estime que c'est là une erreur. Le texte sur lequel on s'appuie (*De sacra coena,* dernier paragraphe) ne concernerait pas la naissance virginale comme telle, mais certaine conception de celle-ci qui en ferait une naissance monstrueuse. M. M. en appelle à la dépendance de Bérenger à l'égard du *De nativitate Christi* de Ratramne et au sens qu'il croit devoir donner aux derniers mots du *De sacra coena* de Bérenger, lequel s'arrête d'ailleurs brusquement au milieu d'une citation biblique : *omne masculinum adaperiens vulvam...* Mais M. M. oublie I. que Ratramne nie visiblement le *partus clauso utero* (il combat sans doute Paschase Radbert, partisan de la naissance virginale *clauso utero,* plus encore que les défenseurs d'une naissance monstrueuse) ; 2. que l'expression de Bérenger *sollempnitas pariendi,* loin d'impliquer la croyance à la naissance miraculeuse, est empruntée à Ratramne chez qui elle signifie : manière accoutumée, habituelle, normale, naturelle d'enfanter (PL 121, 83 D. 87 A) ; 3. que la citation Lc 2, 23 *omne masculinum adaperiens vulvam,* quel que soit son sens pour les exégètes, est apportée précisément par Ratramne (*ibid.* 97 A) en faveur de la naissance naturelle.

M. M. est plus heureux lorsqu'il dit qu'en tout cas Bérenger n'est pas le premier adversaire de la naissance miraculeuse : avant lui il y a les théologiens du IXe s., que combat Paschase. Il faudrait ajouter : il y a surtout Ratramne.

D. M. C.

XIIe s. **129.** M. GRABMANN. *Note sur la Somme théologique de Magister Hubertus.* — Rech. Théol. anc. méd. I (1929) 229-239.

Coup d'œil rapide sur l'œuvre inédite d'un théologien inconnu : *Magister Hubertus.* Il s'agit d'une Somme de théologie, suivant avec quelques variantes (telle la place du traité des vertus immédiatement après le traité de la grâce) les cadres des Sentences de Pierre Lombard ; systématisation déjà remarquable en certains points : les noms divins, le péché originel, la justification. Les procédés littéraires de l'auteur, le fait qu'il cite Robert de Melun et Pierre Lombard, invitent Mgr G. à placer cet ouvrage vers 1170. Jusqu'ici on n'a aucun renseignement sur la personnalité même du théologien. D. M. C.

130. — F. M. POWICKE. *Stephen Langton,* being the ford lectures delivered in the University of Oxford in hilary term 1927. — Oxford, Clarendon Press, 1928; in 8, VIII-227 p. Sh. 15. XIII[e] s.

Le dessein principal de M. Powicke a été de retracer l'activité politico-religieuse d'Etienne Langton († 1228). Né vers 1165, celui-ci étudia puis professa à Paris jusqu'en 1206. Rien ne prouve qu'il y fût chancelier; mais il fut chanoine de la cathédrale et, en 1206, cardinal-prêtre. En décembre 1206, il fut élu archevêque de Cantorbéry; mais par suite des démêlés entre Innocent III et Jean roi d'Angleterre, il ne put prendre possession de son siège qu'en 1213; entre-temps, il vivait retiré en France, et spécialement chez les cisterciens de Pontigny.

Nous ne pouvons ici que signaler les ch. 4-6 (démêlés de l'Angleterre avec Rome, la *Magna Charta,* Etienne archevêque). Les ch. 2-3 sur les travaux bibliques et les *Questiones* théologiques d'Etienne Langton intéressent davantage ce Bulletin.

Prédicateur de renom, poète à ses heures, Etienne est surtout connu par ses commentaires bibliques. L'on sait qu'il introduisit une nouvelle division en chapitres de la Bible dite de Paris. Il écrivit son Commentaire sur les petits Prophètes avant 1203, s'il faut en croire l'explicit du ms 1046 de Troyes (p. 34).

Quant aux *Questiones,* M. P. s'est attaché au ms de *Cambridge S. John's College 57,* signalé dans le Catalogue de James, mais inexploité jusqu'ici. A côté d'une *Summa* (f. 147^r-170^v), M. P. compte 252 questions où il discerne 5 groupes différents (f. 171^r-345^r). Mais il remarque que l'Index qui suit (f. 345-346) mentionne en outre 114 autres questions : ces questions, à ses yeux, seraient perdues et devraient se placer entre la petite *Summa* et les 252 questions conservées.

Les 58 premières questions (1[er] groupe) seraient de rédaction plus tardive que les autres; la preuve en serait dans les citations de la Bible faites d'après la nouvelle division, et la mention de Prévostin de Crémone et de Pierre de Corbeil.

M. P. estime aussi (p. 34, 57-58), — mais sans preuve suffisante à notre avis — qu'Etienne Langton eut comme maître Pierre le Chantre.

M. P. donne en appendice (p. 180-196) la table des matières de *Cambridge S. John's Coll. 57* (*C*); d'abord celle de la *Summa* (9. lire *Socrates* au lieu de *fortes*); ensuite celle des 252 questions (que n'a-t-il ajouté celle des 114 autres, dites perdues?).

Il a confronté *C* avec *Paris B. N. 14556* (*V*), en indiquant à côté des titres de *C* les endroits parallèles de *V,* et en faisant précéder de la mention *cfr* les endroits où l'identité du titre cache un exposé plus ou moins différent. Il donne ensuite (p. 197-204) la table des matières de *V* avec références à *C.*

Dans la table de *V*, signalons l'omission de 2 questions : *V* f. 174^v : *De hoc uerbo.... Quantum boni intendis tantum facis,* et *V* f. 209vb : *Utrum peccata redeant* (omis d'ailleurs par le rubriciste). Quelques distractions se sont glissées dans les lectures : *V* 23 *deputente* lire : *deputetur*; 46 ajouter *benefacere*; 50 *domini* lire : *deum*; 51 *aperitur* lire : *operatur*; 57 *non* lire : *mereri*; 87 *tamen*

lire: *tantum*; 97 *iurendis* lire: *intendis*; 110 *infenit* lire: *inferat*; 124 après *tota* ajouter: *uita*.

N'ayant examiné dans *C* que peu de questions, nous n'avons pu vérifier que certaines références. M. P. renvoie (p. 69, 179, 187) de *C* f. 213ᵛ (*De extrema unctione*) à *Bamberg 136* (Q. VI. 50) f. 98ᵛ et à *V* f. 265ᵛ. Mais on doit avouer que ces trois textes n'ont de commun que la rubrique. C'est par méprise que M. P. dit que l'explicit de cette question est identique dans *C* et dans *Bamberg 136*. Quant à l'exposé même, si l'on constate à certains endroits de *C* et de *V* une certaine parenté, on n'en voit aucune entre *C* et *Bamberg 136*.

M. P. a remarqué que, tandis que certaines questions sont identiques dans *C* et *V*, d'autres présentent des variantes parfois très notables; et le savant auteur serait porté à voir dans les questions de *C* et de *V* différents *reportata* d'un même cours du maître (p. 65). Il n'a pas eu l'occasion d'examiner les *Questiones* de *Paris 16.385* (*S*). Cette confrontation n'eût pu que confirmer son opinion. Nous avons, à cet effet, lu quelques questions traitées dans *C* 2 fois, et en avons confronté le texte avec *V* et *S*. Les *motus primi* sont traités dans *C* f. 231ᵛ et f. 240ʳ. Or si ce dernier texte est identique a *V* f. 224ᵛ, le premier n'a avec *V* qu'une lointaine ressemblance, et est de plus entièrement différent de *S* f. 87ʳ. L'*ignorantia* est dans *C* f. 231ᵛ et f. 295ʳ. Or si ce dernier texte est identique à *V* f. 172ᵛ, le premier en est totalement différent, et est plutôt apparenté avec *S* f. 93ᵛ. Le *De libero arbitrio* est dans *C* f. 244ʳ et f. 292ᵛ. Or si ce dernier texte est identique à *V* f. 252ᵛ, le premier en est un reportatum au sens très large, en ce sens qu'il ne reprend qu'une partie de *V* f. 252ᵛ, et dans un ordre différent (*S* n'a rien sur le libre arbitre). Le *De synderesi* est dans *C* f. 244ᵛ et 292ʳ. Ici encore le dernier texte est identique à *V* f. 251ᵛ; et le premier à quelques lignes, assez apparentées d'ailleurs à *C* f. 292ʳ (*S* n'a rien non plus sur la syndérèse). Le *utrum furiosus peccet* est dans *C* f. 246ᵛ et f. 264ᵛ. Or si ce dernier est identique à *V* f. 215ʳ, le premier en est totalement différent et n'a avec *S* que des rapports lointains.

L'objet de l'étude de M. P. ne comportait évidemment pas ce genre de recherches qui intéressent plutôt les éditeurs du texte. Toutefois la question de l'authenticité y est engagée: on constate sans doute entre ces exposés un fond commun de doctrine et des traits de famille suffisants pour considérer les *Questiones* comme des écrits sortis des cercles langtonniens; mais peut-on aisément, parmi tous ces *reportata*, discerner la rédaction strictement personnelle d'Etienne Langton? Quoi qu'il en soit, M. P. a le mérite d'avoir soulevé le problème et d'avoir attiré l'attention sur le ms de Cambridge qui, par sa correction presque parfaite, sert à corriger en de multiples endroits le texte souvent inintelligible de *Paris 14.556*. D. O. LOTTIN.

131. G. LACOMBE. *The Questiones of Cardinal Stephen Langton.* — New Scholast. 3 (1929) 1-18.

Mise au point très instructive du problème langtonnien et examen critique des derniers travaux (de de Ghellinck, Landgraf et Powicke) sur la *Summa* (*Bamberg 136*) et les *Questiones* (*Paris B. N. lat. 16.385; 14.556; Cambridge S. John's Coll. 57*).

Quant à la *Summa*, telle qu'on la trouve dans *Bamberg 136* et *Oxford Bodl. Laud. 80*, M. L. la déclare « certainement » authentique (p. 4-5). Cette assertion ne serait-elle pas un peu hâtive? Les différences d'ordre littéraire et doctrinal qui séparent la *Summa* de Bamberg des *Questiones* invitent plutôt à un travail de critique interne plus approfondi qui donnera sans doute le verdict final sur ce problème.

L'authenticité de *Paris 14.556* paraît à M. L. aussi certaine que celle de *Paris 16.385*. Il rappelle à juste titre (p. 6) que du seul texte de Roland de Crémone apporté par nous (*Rev. néo-scol.* 27, 1926 p. 430) en faveur de l'authenticité de *Paris 16.385*, il eût été prématuré de conclure *ipso facto*, à la non-authenticité de *Paris 14.556*. Nous le reconnaissons d'autant plus volontiers que dernièrement nous avons découvert un témoignage positif en faveur de ce dernier groupe. Guy d'Orchelles, dans les premières décades du XIIIe s., cite trois fois le *Cantuariensis* (*Paris B. N. lat. 17.501* ff. 20^r^; 96^r^; 138^r^). Or si dans le premier passage, la doctrine qu'il rapporte se retrouve en termes identiques dans *Paris 16.385* f. 32ra et dans *Paris 14.556* f. 217rb, la doctrine relatée dans les deux autres passages ne se rencontre que dans *Paris 14.556* ff. 166^v^ et 171^v^.

Tandis que M. Landgraf n'admettait l'origine langtonnienne que des 3 dernières questions de *Erlangen 353*, M. L. (p. 7) ne voit aucune raison de dénier à Etienne Langton la paternité des autres. Cet ouvrage aurait été écrit après 1210, année où mourut Prévostin de Crémone cité *pie memorie*.

M. L. (p. 8-12) a examiné attentivement *Cambridge S. John's Coll. 57* (*C*), et oppose des raisons, qui nous paraissent fondées, à la thèse de M. Powicke sur les 114 questions censément perdues (voir *Bull.* n° 130). En réalité, la table des matières de ces 114 questions dans *C* n'est qu'une mise en ordre systématique des 250 autres questions de *C*: ces 114 questions n'ont donc jamais existé. De plus, la petite *Summa* qui précède dans *C* les 250 questions se retrouve dans *Paris 14.566* f. 200^d^ et *Chartres 430* f. 93^v^ et, dans ces deux mss, précède la question *De correptione fratrum* qui dans *C* est la première des *Questiones*. De sorte qu'il ne resterait aucune place entre la petite *Summa* et cette question pour les 114 questions prétendument perdues.

Quant à *Laon 133* que M. Powicke n'a pas vu, c'est un petit traité sur les vertus et les vices, certainement authentique (p. 13-14) qui n'a rien de commun d'ailleurs avec *Paris 16.385*.

La *Summa de diversis* dont parlent les anciens bibliographes, et qui doit être identique au traité dit perdu *Adam ubi es?*, se retrouve dans 10 mss, entre autres *Douai 434* (voir *Rech. de Théol. anc. et méd.* 1, 1929, p. 62) *Rouen 657* (p. 14-17).

Quelques distractions: p. 4 (avant-dernière ligne) lire f. 189^d^ au lieu de 40^c^; p. 12 et 17, lire *Chartres 430* au lieu de *340*; p. 17 (10e ligne) lire *Laon 133* au lieu de *137*. D. O. LOTTIN.

132. O. LOTTIN O. S. B. *Alexandre de Halès et la « Summa de Vitiis » de Jean de la Rochelle.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 240-243.

L'on sait que, dans l'élaboration de sa Somme théologique, Alexandre de Halès a utilisé la Somme du Chancelier Philippe. Il faut ajouter une seconde

source : la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle, successeur d'Alexandre à la chaire franciscaine de Paris. Certains indices nous avaient conduit à cette hypothèse. Un texte relatif à la *sensualitas* où Alexandre trahit sa source d'information lève toute hésitation. Il faudrait poursuivre ce genre de recherches et confronter le *De anima* de Jean de la Rochelle avec les parties correspondantes de la Somme théologique d'Alexandre. D. O. LOTTIN.

133. W. SCHERER. *Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche* (Freiburger theolog. Stud. 32). — Freiburg i. Br., Herder, 1928 ; in 8, x-141 p. Mk. 5.

Pas plus que les théologiens de son temps, Albert le Grand n'a écrit un traité de l'Eglise. En parcourant ses ouvrages, spécialement ses Commentaires scripturaires, M. S. a cependant recueilli une ample moisson de données qui, réunies systématiquement, doivent représenter la pensée éventuelle de ce docteur s'il avait dû traiter ex professo le sujet. Entreprise périlleuse, car on risque fort de faire déteindre sur la synthèse qu'on bâtit, les préoccupations de la théologie postérieure. M. S. ne semble pas toujours avoir évité cet écueil. Voici quelques exemples.

A propos de l'infaillibilité personnelle du pape (p. 119, 139) l'argument principal pour Albert le G. serait le texte de Lc 22, 32 : *Rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, parce qu'en le commentant il dit : *Ut non finaliter deficiat fides tua. Hoc argumentum efficax est pro sede Petri et successore ipsius, quod fides ejus non finaliter deficiat* (*in Lc. 22, 32*, ed. Borgnet, t. 23 p. 685) M. S. traduit : « Afin que ta foi soit confirmée définitivement » — ce qui est déjà solliciter le texte — et il interprète : « infaillibilité personnelle dans la foi » — ce qui précise encore davantage —. Est-ce bien là la pensée d'Albert le G. ? Ne doit-on pas traduire sans plus : Afin que la défaillance de ta foi ne soit pas définitive, sans préjuger si les successeurs de Pierre sont à l'abri de toute défaillance ou si chacun d'eux en particulier est simplement assuré de ne jamais défaillir définitivement ? En tout cas, pour y voir une grâce spéciale de Pierre et de ses successeurs, M. S. (p. 119 n. 3) réunit grammaticalement, sans en avertir le lecteur et sans que rien ne l'y autorise, deux membres de phrase totalement indépendants. Le pape a la plénitude du pouvoir, mais Albert le G. ne distingue pas autrement, qu'il s'agisse du pouvoir d'enseigner la doctrine, de donner des indulgences ou de réglementer la liturgie. — On ne comprend plus M. S. (p. 125) quand il voit une preuve indirecte de l'infaillibilité du pape dans le fait que celui-ci a, selon Albert le G., un pouvoir illimité sur la distribution des indulgences.

D'après M. S. (p. 121, 139) le pouvoir doctrinal du pape s'étendrait même, chez Albert, aux vérités naturelles, et il cite l'exemple de la définition du libre arbitre par S. Pierre, tirée de la *Ia Clementis* (*S. theol.* II tr. 14 q. 91 ; t. 33 p. 188-191). En réalité Albert le G., après avoir donné trois définitions du libre arbitre, celles de S. Pierre, de S. Bernard et de S. Anselme, se demande laquelle des trois est philosophiquement la meilleure. Pour des raisons qu'il énumère, il préfère celle de S. Pierre : *Omnes istae definitiones convenientes sunt, sed prima quae est beati Petri magis substantiam dicit liberi arbitrii.* On est loin du pouvoir doctrinal.

C'est un anachronisme de dire qu'Albert le G. admet la définibilité de la conclusion théologique. M. S. (p. 126-127) s'est mépris sur le sens de « foi implicite ». Albert le G. (*C. Sent.* 3 d. 25; t. 28 p. 473-488) veut expliquer comment la foi est toujours restée la même: sous l'Ancien Testament, les articles qu'une nouvelle révélation faisait connaître étaient déjà crus implicitement auparavant; sous le Nouveau, le nombre des articles est définitivement fixé par le symbole des Apôtres et les vérités qui s'y sont ajoutées au cours des âges ne sont qu'une explicitation de ces articles; en croyant au symbole, l'intelligence y adhérait déjà implicitement. Est-ce à dire que la raison peut extraire cet implicite par voie de conséquence nécessaire? Nullement. La révélation est aussi indispensable pour l'exposition des articles sous le Nouveau Testament que pour leur manifestation sous l'Ancien. Le rapport de connaissance implicite et explicite est très vague; les exemples que donne Albert le G. en témoignent: ainsi sous l'économie ancienne, la foi à la Passion était implicitement contenue dans la foi à une rédemption en général; ainsi encore, la présence réelle est rattachée à l'article du symbole sur la communion des saints, parce que le pain formé de beaucoup de grains symbolise la réunion des fidèles dans l'Eglise. Nul ne prétendra que la logique puisse jamais faire de cette vérité la conséquence nécessaire du principe auquel Albert le G. la rattache.

On comprend dès lors l'erreur de M. S. lorsqu'il veut en outre se baser sur cette théorie de la foi implicite pour dire (p. 126) que si Albert le G. s'est exprimé moins clairement au sujet de l'infaillibilité personnelle du pape, c'est que l'occasion lui en a fait défaut, mais que cette vérité n'est qu'une conclusion implicitement contenue dans les principes de sa doctrine. On pourrait avec autant de logique conclure qu'Albert le G. a cru implicitement à l'impeccabilité du pape.

Un détail pour finir: le *Magister B. de Lang* cité p. 127 est en réalité Etienne Langton, ainsi que l'a très clairement montré D. O. Lottin (*Rev. néoscol.* 27, 1926, p. 430 n. 3) et récemment encore M. G. Lacombe (*The new Scholast.* 3, 1929, p. 8). D. H. B.

134. J. F. Bonnefoy O. F. M. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* (Etudes de philos. médiév. 10). — Paris, J. Vrin, 1929; in 8, 237 p. Fr. 30.

Monographie complète, bien conduite et richement documentée sur ces deux points de la théologie bonaventurienne: le Saint-Esprit et sa place au sein de la Trinité, les dons du Saint-Esprit en général et dans le détail. La source d'information a été avant tout le troisième livre du Commentaire sur les Sentences que le P. B. estime avoir été donné après le quatrième (p. 74 note 2); et subsidiairement les conférences *De donis* (1268) et *In Hexaëmeron* (1272).

Tandis que le Verbe émane du Père par voie de nature, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par voie de volonté: ce en quoi S. Bonaventure se distingue de S. Thomas qui allait opposer volonté à intelligence. Par delà Richard de S. Victor et Alexandre de Halès, le P. B. signale l'influence d'Aristote qui a donné le principe que l'agent agit tantôt par nature et tantôt

par volonté, mais surtout celle du Pseudo-Denys qui a fourni la conception du bien de sa nature extatique.

Le Don incréé se donne à son tour à la créature sous forme de grâce et d'habitus opératifs qui en sont l'épanouissement: vertus, dons et béatitudes. Le rôle des vertus (théologales et morales) est de redresser les facultés détournées de leur vraie fin et de les fortifier en vue d'actions surnaturelles (*erigere* et *vigorare*). Le rôle des dons est de faciliter l'exercice de ces facultés (*expedire*), en faisant disparaître les faiblesses contractées par le péché. Les béatitudes enfin permettent aux facultés d'atteindre le maximum de perfection possible ici-bas (*perficere*). Les « fruits » du S. Esprit ou mieux les fruitions divines ne sont pas des habitus, mais expriment le plein rassasiement de l'âme.

S. Bonaventure n'accepte pas la théorie — qui sera bientôt celle de S. Thomas — d'après laquelle la grâce affecte d'abord la substance de l'âme, tandis que les autres habitus gratuits affectent d'abord ses puissances. D'après lui, c'est le libre arbitre (c.-à-d., selon sa conception, raison et volonté conjointes et maîtresses de leurs opérations) qui est le sujet d'inhérence à la fois de la grâce et des habitus.

Si l'on scrute la distinction, réelle à ses yeux, qui sépare les dons des vertus, on constate que, pour S. Bonaventure, les vertus sont propres aux commençants, parce qu'elles ordonnent aux œuvres de précepte, tandis que les dons placent au nombre des progressants, car elles préparent aux œuvres de conseil.

Dans son étude sur les précurseurs de S. Bonaventure, le P. B. cite quelques extraits de Simon de Tournai, de Maître Martin, d'Etienne Langton et du Chancelier Philippe (p. 83-85). Il n'a pas eu l'occasion d'étudier le Commentaire inédit d'Odon Rigaud sur les Sentences, qu'il est utile d'avoir sous les yeux quand on étudie une théorie bonaventurienne: c'est là, en effet, que souvent le Docteur séraphique a trouvé, sinon les éléments de ses solutions, du moins l'état de la question et la terminologie.

Quant à S. Bonaventure lui-même, le P. B. aurait peut-être pu noter que sa théorie se rattache en un point aux vues d'Albert le Grand en ce que Dieu intervient directement, en chacun des dons, soit comme moteur soit comme mobile d'action. Et à ce point de vue, loin d'être opposé à S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure a, au contraire, préparé la solution thomiste. D. O. LOTTIN.

135. E. LONGPRÉ O. F. M. *Le ms. Stowe 36 et les écrits spirituels de Gilbert de Tournai.* — Arch. francisc. histor. 22 (1929) 231-232.

Il s'agit des deux traités, importants pour l'histoire de la spiritualité médiévale, *De morte* et *De septem verbis Domini nostri in cruce*, que contient le ms *Brit. Mus. Strowe 36* (*576. A. 6*). D. H. B.

136. F. PELSTER S. J. *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin* II. *Die Quodlibeta 7 und 8.* — Gregor. 10 (1929) 52-71.

D'un rapprochement de *Ql.* 8 a. 19 avec *C. Gent.* 3, 26 le P. MANDONNET concluait naguère (*Rev. Sc. phil. théol.* 15, 1926, p. 497-506) à la priorité du premier. Le P. P. reprend cet argument et signale d'autres parallèles, tendant

à montrer que les *Quodlibet* 7 et 8 sont très rapprochés chronologiquement du Commentaire des Sentences. Des données d'ordre paléographique permettent au P. P. d'aller plus loin encore: le *Vat. lat. 781* — qu'on décrit brièvement ici en attendant l'occasion de le faire plus longuement ailleurs — contient l'autographe d'une partie des *Ql.* 7 et 8 et du *De Ver.* Or la disposition de ces opuscules montre qu'ils ont été écrits tous trois vers le même temps, qui ne peut être pour le *De Ver.* que le premier séjour parisien (1256-1259). Au surplus la parenté de technique fait penser que *Ql.* 7 et 8 sont chronologiquement très rapprochés. Lequel des deux est le premier? La comparaison de *Ql.* 7 a. 12 avec 4 *Sent.* d. 44 q. 3 a. 1 q. 1 semble indiquer que le *Ql.* 7 est antérieur à 4 *Sent.* d. 44, ce qui nous reporterait aux environs de 1256. Quant au *Ql.* 8, il paraît postérieur à cette date.

Le P. P. a quelques données intéressantes sur le *De sensibus sacrae scripturae* (actuellement *Ql.* 7 a. 14-16) et la *Quaestio de opere manuali* (actuellement *Ql.* 7 a. 17-18). Le premier, primitivement étranger au *Ql.* 7, aurait été — d'après la teneur de *Vat. lat. 781* — incorporé à celui-ci vers 1256 par saint Thomas lui-même. Le second, d'après une indication de scribe appartiendrait de droit au *Ql.* 11; en tout cas il n'est pas à sa place au *Ql.* 7, bien qu'il soit selon toute vraisemblance antérieur au *De veritate*.

Enfin le P. P. rapporte la découverte de Mgr Pelzer, dans *Vat. lat. 4245*, d'une nouvelle série de questions quodlibétiques, certainement antérieures à saint Thomas. D. M. C.

137. P. Mandonnet O. P. *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 34 (1929) 132-145 (suite, à suivre. Voir *Bull.* n° 93).

Durant son séjour à Naples (1272-1273) saint Thomas aurait commenté le Psautier et saint Paul, à raison d'une leçon (et non deux comme l'auteur l'avait cru d'abord) par jour, en décomptant les jours de fête. Le P. M. ne tient pas compte dans son calcul des indications du P. Synave (*Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 3, 1928, p. 33-35) qui place la plus grande partie du commentaire sur les psaumes durant l'année scolaire parisienne 1271-2. Il tient pour assuré que l'enseignement napolitain ne connaît plus de questions disputées.

Dans les Etats pontificaux (1259-1268) saint Thomas donne ses leçons sur le Cantique (?), S. Paul, les lamentations et Jérémie; ce qui aurait pris au total quatre ans. Il reste cinq années à remplir. Pour ce faire, le P. M. voit dans les *Glosae super quatuor evangelia,* qui sont de cette époque (1262-1268), la matière d'un enseignement ordinaire. Cela semble bien difficile à admettre.

D. M. C.

138. A. Wilmart O. S. B. *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 21-40; 149-176.

L'*Adoro te devote* est-il, comme on le dit communément, une œuvre de saint Thomas d'Aquin? Et quelle est la teneur exacte de son texte? Deux questions que D. W. examine et résout avec son érudition habituelle. Le grand

succès de l'*Adoro te devote* — qui devait être originairement une prière d'élévation — est postérieur à son insertion dans le missel de Pie V (1570). Les mss, plus rares qu'on ne pense, — en tout une bonne trentaine — sont tous du XVe et du XVIe siècle, sauf trois : *Cassin. 128, Klosterneubourg 386, Par. Nat. lat. 14963,* qui sont du XIVe.

Pour l'origine de la pièce, l'exposé de D. W. est fort discret. Il se contente au fond de faire trois remarques qu'il veut d'inégale valeur : 1. Le plus ancien témoignage — il n'y en a pas en dehors des mss, qui d'ailleurs déposent moralement tous en faveur de saint Thomas — nous reporte aux environs de 1350 ou, à la rigueur, à une trentaine d'années plus haut, soit à un demi siècle après la mort du saint ; 2. Les circonstances de composition, rapportées dans les mss en tête de la pièce, sont en contradiction avec ce que nous apprennent les anciens biographes de saint Thomas ; 3. Les poésies authentiques de saint Thomas n'ont pas la simplicité, le lyrisme de l'*Adoro te.*

Quant au texte lui-même, il est édité d'après 29 mss. Il en résulte, entre autres, que les premiers mots ne sont pas *Adoro te devote* ni *Adoro te supplex,* mais *Adoro devote.*

Il y a évidemment une mine d'autres renseignements importants dans ces 40 pages. Nous ne pouvons signaler ici que les plus essentiels. D. M. C.

139. A. D'ALÈS. *Thomisme.* — Dict. apol. Foi cath. 4 (1928) 1667-1713.

Quelques colonnes (1697-1708) sur l'idée que se fait saint Thomas de l'union hypostatique. Pour bien la saisir, il est capital de ne pas perdre de vue le parallélisme entre le composé humain et le composé théandrique. Ce parallélisme à lui seul suffirait à montrer que pour saint Thomas le Verbe incarné n'a qu'un seul *esse.* Un texte pourrait faire difficulté : l'art. 4 de la *Quaestio unica de unione Verbi incarnati.* Le P. d'A. admet avec raison l'authenticité de cette question. La pensée qui y est exprimée se laisse ramener sans trop de peine aux autres œuvres. Seulement le P. d'A. propose de la placer au début de la carrière de saint Thomas. Ce qui rendrait mieux compte et de la parenté avec la pensée d'Albert le Grand et de l'évolution de la terminologie thomiste. Ce point demanderait à être examiné de près. D. M. C.

140. E. ELTER S. J. *Sitne in doctrina morali S. Thomae locus pro imperfectionibus positivis non peccaminosis?* — Gregor. 10 (1929) 20-52.

Lorsqu'on lit dans saint Thomas que le « plus grand bien » *non cadere sub praecepto, in optione agentis positum esse;* que l'homme qui l'omet, *non teneri, non peccare, non obligari,* il ne faut pas conclure de prime abord que les « imperfections » sont totalement exemptes de péché. Un étude soigneuse de la terminologie montre que *praeceptum, consilium, debitum, opus supererogatorium, necessarium, in optione positum,* n'ont pas pour saint Thomas le même sens que pour les moralistes d'aujourd'hui. De là qu'on prend si souvent le change sur sa véritable pensée. Les textes disent clairement que les imperfections ne sont pas des péchés mortels. Mais ils ne disent pas qu'elles ne

sont pas des péchés véniels. Bien au contraire ! D'ailleurs tous les principes moraux de saint Thomas, sa notion de perfection, de péché véniel, d'acte indifférent etc. s'y opposent.

Il serait intéressant d'avoir sur la question un relevé complet et un examen méthodique — tenant compte de la chronologie — des textes de saint Thomas.

D. M. C.

141. B. Roland-Gosselin. *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin* (Etudes philosophiques). — Paris, M. Rivière, 1928 ; in 16, xi-168 p. Fr. 8.

Bonne synthèse des vues de S. Thomas sur l'ordre moral et juridique (loi éternelle, loi naturelle, loi positive) et sur l'Etat (origine, but, constitution, fonctions, royauté, droit de propriété).

L'auteur de *La Morale de S. Augustin* (Paris, Rivière, 1925) était tout désigné pour confronter les deux théologiens ; et l'un des mérites du présent ouvrage est de rapprocher, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, S. Thomas de S. Augustin (loi éternelle et loi naturelle p. 21-32, 68 ; le droit de guerre p. 117-120 ; le droit de propriété p. 151-163). A côté des influences augustiniennes, M. R.-G. signale d'ailleurs aussi les emprunts faits à Aristote ; et pour être complet, il aurait pu mettre en valeur la préférence très marquée que S. Thomas trahit pour les définitions du droit romain sur le *ius nature* et le *ius gentium*.

M. R.-G. a voulu aussi comparer S. Thomas avec la philosophie antique et les théologiens du XIIIe s. : quelques textes bien choisis de Platon, Aristote et Cicéron ; quelques pages consacrées à Alexandre de Halès et à Albert le Grand suffisent à son dessein.

Quelques menus détails. Comme ces deux derniers théologiens ont subi l'influence de Guillaume d'Auxerre, celui-ci eût pu être mentionné, d'autant plus qu'il est le premier théologien qui ait traité ex professo du droit naturel.

Albert le Grand dans sa *Summa de Bono*, écrit l'auteur p. 48, envisage « trois façons d'appartenir au droit naturel : essentiellement, subjectivement, particulièrement ». Au lieu de subjectivement (*subiectiue* du texte édité par Grabmann) il vaut mieux lire : subsidiairement (*subpositiue : Bruxelles 603* (*1665*) f. 85ra ; *Bruxelles 77-78* (*1663*) f. 103rb).

Les « préceptes seconds » du droit naturel sont définis tantôt « déductions à partir de la syndérèse » (p. 64) et tantôt « préceptes qui visent une tendance naturelle moins expresse et (qui) ne s'imposent pas avec la même nécessité » que les premiers (p. 66). Les deux sens ne se superposent pas ; et, puisque S. Thomas n'emploie le second sens que dans le Commentaire des Sentences (*In IV Sent.* dist. 33), ne ferait-on pas mieux, dans un exposé synthétique, d'abandonner cette expression qui prête d'ailleurs à confusion ?

S. Thomas s'est-il contenté de dire que « le droit de propriété privée est une dérivation du droit naturel non par déduction mais par détermination » (p. 156) ? En scrutant le *ius gentium* chez S. Thomas, on se convaincrait sans doute que celui-ci, dont relève à ses yeux le droit de propriété, est beaucoup plus proche du droit naturel que du droit positif.

D. O. Lottin.

142. J. Leclercq. *Le théologique et le philosophique dans la controverse sur l'origine divine du pouvoir.* — Eph. théol. lov. 6 (1929) 230-244.

Le moyen âge ne connaît qu'une société, la société chrétienne, gouvernée par deux têtes, une tête spirituelle et une tête temporelle. Les deux pouvoirs sont regardés comme étant d'institution divine positive. N'en était-il pas ainsi dans l'Ancien Testament? Et les rois ne sont-ils pas sacrés à l'égal des évêques? A peine quelques voix discordantes. Saint Thomas lui-même, tout en posant le principe qui permettra plus tard de distinguer le droit positif des évêques du droit naturel des princes (p. ex. 1 q. 96 a. 4; cf. 2 *Sent.* d. 44 q. 1 a. 3) — ce en quoi il est novateur — aurait défendu la thèse du pouvoir politique universel du pape, *qui utriusque potestatis apicem tenet* (2 *Sent.* d. 44 *Exp.* ad 4). Est-ce bien le sens de ce passage? Ne s'agit-il pas plutôt, d'après le contexte, du double pouvoir du pape dans les seuls États pontificaux? Il y aurait peut-être lieu également d'examiner l'évolution de saint Thomas entre le Commentaire et la Somme. D. M. C.

143. R. Walz. *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Bacon.* Dissertation. — Freiburg (Schw.) St. Paulusdruckerei, 1928; in 8, XIV-131 p.

Le problème des rapports entre la foi et la raison chez Roger Bacon est commandé par sa théorie de l'illumination. Incapable d'atteindre à la certitude par ses propres forces, la raison humaine a besoin pour y arriver, de l'illumination divine. Cette illumination est triple. La première n'est que l'action de Dieu, intellect agent universel, accompagnant tout acte de l'intelligence. Il ne semble pas qu'il faille avec M. W. lui reconnaître un caractère proprement surnaturel, pas plus qu'à l'action conservatrice ou au concours divin; elle est postulée naturellement par la théorie de la connaissance de Roger Bacon. Une seconde illumination est celle dont fut dotée l'humanité primitive et que la tradition nous transmet, principalement par le canal de la Bible, source de toute science véritable. L'illumination spéciale, la troisième, est celle toute gratuite dont jouissent certains individus privilégiés.

L'illumination supprime pratiquement toute barrière entre foi et raison. Comme à l'origine la philosophie a été révélée aux patriarches et aux prophètes avec les articles de foi, ainsi la raison peut arriver à prouver les vérités surnaturelles et l'illumination particulière s'étend à la science humaine comme à la science divine. L'étude de la philosophie n'est légitime que si elle est entièrement ordonnée à la théologie, et par philosophie Bacon entend avant tout les sciences positives qui permettent de déterminer le sens littéral de la Bible, et non la spéculation qui est illusoire et ne fait qu'encombrer le domaine de la recherche théologique. Celle-ci doit s'en libérer et s'adonner d'abord à l'étude, non pas des Sentences, mais de la Bible: connaissant le sens littéral par la philosophie, son rôle est d'en extraire le sens spirituel. La sagesse unique, c'est la fusion de toutes les sciences dans la théologie.

M. W. a bien mené son étude. Plus de clarté et moins de répétitions n'eussent

cependant pas nui. Un point y eût facilement contribué : c'eût été de définir nettement les concepts de philosophie, de théologie et surtout de foi. Sans doute il n'est pas souvent facile de préciser la pensée baconienne, mais trop de problèmes sont restés dans l'ombre. Est-il bien exact de dire sans restriction que la philosophie chez Bacon n'a pas de domaine propre ? Quels sont les critères qui font reconnaître une vraie autorité d'une fausse ? Jusqu'à quel point la raison peut-elle prouver réellement les vérités naturelles, tout en sauvegardant la transcendance de la théologie ? Si la révélation a été parfaite dès l'origine, comment faut-il entendre le complément qu'y a apporté la révélation chrétienne ? Autant de questions qu'on eût préféré voir traitées ici, à la place du dernier chapitre relié assez artificiellement au reste : les théories politiques de Roger Bacon. D. H. B.

144. F. PELSTER S. J. *Roger Marston O. F. M. († 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus.* — Scholast. 3 (1928) 526-556.

Le P. P. fait l'inventaire de ce qu'on connaît de l'œuvre littéraire de Roger de Marston, précise quelques dates et trace les grands traits de la physionomie de ce franciscain. Trois manuscrits qui se complètent mutuellement : *Florence, Bibl. Laurent. Conv. sopp. 123, Assise 118* et *158,* renferment des *Quaestiones de Trinitate, de peccato originali, de voluntate,* des *Quaestiones de anima* et 4 quodlibets. Le P. P. en publie la table des matières.

Roger de Marston parle lui-même d'un séjour à Paris ; il y étudiait vers 1270-72. Lors de la condamnation de 1277, il était de retour à Oxford ; il y fut « magister regens » pendant les années 1282-1284 (cette date de 1284 pour la maîtrise de Richard Klapwell est-elle bien certaine ?). De là il passe à Cambridge où tout indique qu'il professa quelques années avant 1290. Il fut ensuite ministre de la province anglaise, peut-être de 1292 à 1298. Il mourut en 1303. Ses *Quaestiones* semblent dater de sa régence à Oxford ; quant aux Quodlibets, tout ce qu'on peut dire c'est qu'ils eurent lieu après 1282, si on considère cette date comme celle de sa maîtrise.

Les traits les plus saillants de ce fervent défenseur du pur augustinisme sont, d'une part, sa fidélité aux interprètes autorisés de la parole de Dieu, les *sancti,* les *doctores authentici* — et parmi ceux-ci S. Augustin et S. Anselme occupent une place hors pair — et d'autre part, sa connaissance profonde et directe de S. Augustin et son souci constant d'en retrouver la pensée authentique en replaçant dans leur contexte les matériaux épars qui servaient aux élaborations des théologiens de l'époque. Il tente de traduire Aristote en formules augustiniennes comme S. Thomas explique S. Augustin en fonction du Philosophe. Un bel exemple est la théorie de l'intellect agent, qui pour lui comme pour Roger Bacon est Dieu lui-même.

Dans un prochain article, le P. P. exposera les relations de Marston avec la pensée de ses contemporains. D. H. B.

145. E. LONGPRÉ O. F. M. *L'ordination sacerdotale du Bx. Jean Duns Scot.* Document du 17 mars 1291. — Arch. francisc. histor. 22 (1929) 54-62.

D'après le registre épiscopal d'Olivier Sutton, évêque de Lincoln (1280-1299), Jean Duns Scot fut ordonné prêtre par cet évêque, le 17 mars 1291, au prieuré bénédictin de Northampton. D. H. B.

XIV[e] s. **146.** E. LONGPRÉ O. F. M. *Le Commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham, O. F. M.* — Arch. francisc. histor. 22 (1929) 232-233.

Le Commentaire des Sentences que conserve le ms. *Cambridge, Gonville and Caius College 300* n'est pas de Duns Scot comme le dit le catalogue de M. R. James, mais de Guillaume de Nottingham, lecteur à Oxford vers 1312.

Ce ms est très précieux : ses nombreuses citations des maîtres franciscains d'Oxford et de Cambridge à la fin du XIII[e] et au début du XIV[e] siècle jettent une vive lumière, comme le P. L. le montrera plus en détails, sur le mouvement des idées dans ces deux écoles à cette époque. D. H. B.

147. H. OTTO. *Zur Frage nach der Datierung und Ueberlieferung des Defensor Pacis.* — Neues Archiv 48 (1929) 174-177.

D'après M. O. le *Defensor Pacis* aurait été terminé en 1324, mais la forme sous laquelle il nous est parvenu proviendrait d'un remaniement assez conséquent que Marsile de Padoue lui aurait fait subir en 1327.

Il semble difficile d'admettre que tous les manuscrits puissent se ramener à un archétype commun. Comme le montre la récente édition de Prévité-Orton (voir *Bull.* n° 53) les deux groupes de manuscrits nettement distincts ne s'expliquent que par les deux rédactions du *Defensor* qui se répandirent, l'une en 1324, l'autre, avec quelques ajoutes et changements peu notables, vers 1329.

D. H. B.

148. A. KORN. *Tauler als Redner* (Forschungen u. Funde 21). — Münster, Aschendorff, 1928 ; in 8, VIII-175 p. Mk. 6.90.

Quoique cet ouvrage intéresse directement les philologues, il mérite d'être signalé dans ce Bulletin. Comme on ne possède en effet des sermons de Tauler que ce que ses auditeurs ont pu en retenir au vol, la connaissance du style et de la technique de l'orateur est extrêmement importante pour discerner le degré de fidélité de ce qui nous en a été conservé. D'autre part, pour juger de la pensée de Tauler, il est bon de savoir que c'est un improvisateur qui avant de prendre la parole n'a souvent fait que choisir le texte biblique sur lequel il va bâtir son sermon. Il ne faudra donc pas y rechercher toute la rigueur et la précision d'un discours écrit d'avance ou même sérieusement préparé ; l'orateur aura très bien pu parfois se laisser emporter par son sujet ou par les réactions qu'il devinait dans l'auditoire.

Quelques appendices traitent des questions d'authenticité et de chronologie.

M. K. pense que le sermon 1 (éd. Vetter) ne peut être de Tauler. Il est à rattacher au groupe formé par les sermons 1-4 édités par PFEIFFER (*Deutsche Mystiker des 14 Jhs.* v. II, 1857). Peut-être Eckhart en serait-il l'auteur; certains détails indiqueraient l'époque de son séjour à Strasbourg. Les sermons 4 et 3 de Tauler n'en sont qu'un en réalité. Les n°s 58 et 60 sont d'une authenticité incontestable, même si ce ne sont pas des sermons.

Pour 27 sermons, divers indices — parfois très ténus — laissent voir qu'ils ont été prononcés à Cologne, dans l'espace d'au moins deux ans. M. K. serait tenté de les situer aux environs de 1344, plutôt qu'en 1357 comme le faisait Preger. D. H. B.

149. L. MEIER O. F. M. *Die Handschriften des Sentenzenkommentars des Fr. Hugo von Schlettstadt, O. F. M.* — Arch. francisc. histor. 22 (1929) 181-185. XVe s.

Les manuscrits *Leipzig, Universitätsbibliothek 571* et *572* contiennent le Commentaire des Sentences — l'un du 1er livre, l'autre du 2e — du franciscain Hugues de Schlettstadt, qui vécut aux environs de 1450. Le P. M. analyse ces deux mss et donne quelques détails sur la méthode d'exposition de ce fidèle disciple S. Bonaventure. Il se réserve d'y revenir plus longuement.

D. H. B.

150. V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P. *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P.* Estudio critico de introducción a sus Lecturas y Relecciones (Bibliot. de Tomistas Españoles 4). — Valencia, Real Convento de Predicatores, 1928; in 4, 240 p. Pes. 12. XVIe s.

Travail d'approche pour une édition prochaine des écrits de François de Vitoria. Le P. B. dresse l'état de la tradition manuscrite et résout quelques problèmes de chronologie.

Dans l'œuvre littéraire du théologien espagnol, il faut distinguer les cours ordinaires et les « relectiones ». Des premiers on n'a conservé que les notes qu'à cette époque à Salamanque les étudiants avaient coutume de prendre en assistant aux leçons. De là, la diversité très grande des manuscrits suivant l'intelligence, l'application et le but de l'auditeur; on peut s'en rendre compte par les quelques extraits parallèles que publie le P. B. Ces cours sont pour la plupart un commentaire de la *Summa theologica* de S. Thomas que François de V. contribua pour une bonne part à substituer aux Sentences dans l'enseignement de la théologie. Quant aux « relectiones », c'étaient des conférences solennelles où, pendant deux heures, le maître développait un sujet connexe à la matière du cours ordinaire. Chaque professeur était tenu d'en donner au moins une par an. Vitoria dut en prononcer 15; il en reste 13, qui forment la partie la plus importante de son œuvre, celle qui fit sa célébrité.

Le P. B. a réuni 27 mss des Commentaires sur la *Summa* et le 4e livre des Sentences et des « relectiones »; un 28e contient une lettre de Vitoria. La

description en est précise et complète. De larges citations des Commentaires permettent de juger de la valeur relative des mss.

Pour les « relectiones » il y a plus d'unité dans la tradition, ce qui porte à croire qu'elles furent rédigées par Vitoria lui-même et non simplement « reportées ». Une première édition très défectueuse en parut à Lyon en 1557, puis à Salamanque en 1565 une seconde, qui pour être meilleure n'en rend pas moins une nouvelle fort souhaitable.

Par la critique interne et par l'histoire de l'université de Salamanque, le P. B. est parvenu à répartir avec assez de certitude toute l'œuvre de Vitoria sur l'espace des quelque quinze ans que dura son enseignement. Pour la facilité du lecteur, on eût souhaité une table de ces écrits avec les mss dans lesquels on peut les retrouver. Espérons que pour l'édition future on se ralliera à la troisième des formules présentées ici comme possibles et qui est de publier le meilleur mss en ajoutant les divergences les plus notables des autres.

En attendant cette édition, un appendice (p. 161-239) où sont recueillis quelques passages des Commentaires et des « Relectiones » contribuera à faire connaître davantage l'importante figure de François de Vitoria qui fut au XVIe siècle le grand rénovateur de la théologie espagnole. D. H. B.

151. F. Ehrle S. J. *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Bañez.* — Est. ecles. 8 (1929) 145-172 (à suivre).

Cette contribution à une future histoire de la théologie scolastique parut il y a plus de quarante ans dans *Der Katholik* (1884 et 1885). On a bien fait de la reproduire, car elle n'a rien perdu de sa valeur et il a suffit de quelques notes pour la mettre à jour. La bibliothèque vaticane est très riche en manuscrits de théologiens espagnols du XVIe siècle; la plupart, si pas la totalité, furent rapportés d'Espagne en 1586 par le cardinal Ascanio Colonna. En faisant connaître ce fonds unique — une cinquantaine de volumes — le card. E. retrace à grands traits l'histoire de l'école de Salamanque, depuis le renouveau que lui imprima le brillant enseignement de Francois de Vitoria. Le présent article, consacré à ce théologien, complète ce qu'a fait connaître de sa carrière scientifique le P. Beltrán de Heredia (voir *Bull.* n° 150). Formé à Paris, Vitoria profita de la réforme universitaire comme de la réforme dominicaine de S. Jacques. Son esprit, ouvert à l'humanisme et aux grands problèmes de l'époque, sut dégager la théologie de la spéculation outrancière des nominalistes et la ramener aux sources positives de la doctrine: l'Ecriture, les Conciles et les Pères. C'est sans doute à lui que son disciple Cano dut la première idée de son *De locis theologicis.*

Huit mss: *Vatic. 4630, 4648, Ottob. 382, 782, 1000, 1015 a, b* et *1056* conservent des Commentaires de la *Summa theologica* et quelques « Relectiones ». Tenant compte des résultats acquis par le P. Beltrán de Heredia, le card. E. restitue à François de Vitoria le commentaire des 59 premières questions de la 3ª de *Ottob. 1056*, qu'autrefois il avait attribué à Soto. Est-il vrai, comme on le dit p. 168, que l'édition des « Relectiones » de Lyon (1557) contienne la « relectio » *De silentii obligatione*, on n'y est-elle mentionnée que dans le prologue? D. H. B.

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

OCTOBRE 1929.

152. G. J. DE VRIES. *Bijdrage tot de Psychologie van Tertullianus* (Vrije universiteit te Amsterdam. Academisch Proefschrift). — Utrecht, Kemink en zoon, 1929; in 8, 75 p. IIIe s.

On aimerait pouvoir dire du bien de cet essai. Il est malheureusement trop insignifiant. Après une brève introduction, l'auteur entreprend en 63 pages l'analyse sommaire des 31 ouvrages de Tertullien. Il termine par 4 pages de conclusion. C'est tout. Simple table des matières, donc, et qui n'est pas parfaite, mais à quoi bon s'attacher à en découvrir les défauts?

Il est probable que cette dissertation doctorale ne donne qu'une image trompeuse de la science de l'auteur. Dans ce cas souhaitons-lui de nous détromper aussi tôt que possible. D. B. C.

153. H. WINDISCH. *Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum.* — Zeitschr. NT Wiss. 28 (1929) 118-142.

Exposé remarquable par sa clarté. L'usage de baptiser les enfants est fort ancien dans l'Eglise; il fut pratiqué surtout en Occident: Irénée cependant le donne déjà comme général, et Origène le fait remonter aux Apôtres. W. étudie les influences qui l'ont introduit. Il met à sa juste place l'idée purificatrice qui préside au baptême. A ce sujet, le passage paulinien Rom. 5 méritait d'être cité et commenté.

Au point de vue de la théologie latine, il faut signaler l'examen des témoignages de Tertullien, de s. Cyprien et de s. Augustin. Le premier est particulièrement important parce que c'est à contre-cœur que Tert. atteste la pratique africaine de son temps.

W. recule certainement trop — et de beaucoup — l'époque à laquelle l'usage s'introduisit. A la fin du IIe siècle, la pratique était implantée depuis longtemps. Il résume (p. 141) heureusement les motifs dogmatiques que l'on eut de baptiser les enfants. Il les apprécie autrement que les anciens, cela va sans dire, mais ce jugement de valeur est ici sans importance. D. B. C.

154. J. DOELGER. « *Nihil innovetur nisi quod traditum est* ». — Antike und Christentum 1 (1929) 79-80.

La ponctuation n'est pas indifférente au sens de cette phrase célèbre. D. met un point après *innovetur*. Il appuie son opinion sur un texte d'Eusèbe (HE VII, 3). D. B. C.

IVe s. **155.** E. Goeller. *Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts.* — Röm. Quartalschrift 36 (1928) 235-298.

La première étude est une analyse des prescriptions du concile d'Elvire et des vues de s. Pacien sur la pénitence. Peu de choses neuves. Pacien est évidemment moins rigoriste que le concile. Il ne connaît cependant qu'une seule pénitence. Incertain est le témoignage de l'un et de l'autre sur l'existence d'une pénitence privée. Peut-être ici M. Göller est-il trop timide.

Suit un examen détaillé des doctrines de s. Ambroise. Il est extrêmement intéressant de noter combien l'évêque de Milan se montre « ecclésiastique » et découvre sa haute idée du pouvoir d'absolution et d'intercession de l'Eglise. Sa doctrine juridique est très claire et ne diffère pas de ce qu'on en sait d'ailleurs. Ses vues sur le retardement de la pénitence sont notables par leur netteté.

L'aperçu final sur l'enseignement de s. Jérôme est plus court. Jérôme affirme fort le principe ecclésiastique ; il soumet à l'Eglise tous les péchés graves, mais par une confession privée. Jérôme ne touche pas la question de la réitération de la pénitence. D. B. C.

156. K. Adam. *C. R. de J. Huhn, Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius* (voir *Bull.* n° 72). — Theol. Quartalschr. 110 (1929) 177.

157. H. v. Campenhaussen. *C. R. de J. Huhn* (ci-dessus n° 72). — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 107-109.

158. W. Wilbrand. *C. R. de J. Huhn* (ci-dessus n° 72). — Theol. Rev. 28 (1929) 111-113.

Tout en reconnaissant le soin avec lequel Huhn a travaillé, M. Adam lui reproche de trop penser à la théologie moderne en étudiant celle de s. Ambroise. Le concept ambrosien du sacrement, contrairement à l'idée de s. Augustin, est moins celui d'un signe et d'une cause de surnaturel, que d'un véhicule actuellement porteur de la grâce La seule critique de détail concerne l'interprétation donnée au lavement des pieds. Adam estime évident que, d'après s. Ambroise, ce rite remettait le péché originel.

La critique de M. von Campenhausen, moins âpre, est dans le même sens. Pas de discussion de détail.

Les remarques de M. Wilbrand sont au contraire très précises : Il conteste l'interprétation et la valeur de textes apportés pour la Pénitence et pour le Mariage. Il estime que l'identité sanguinis consecratio = sanguis consecratus ne repose sur rien. Le jugement d'ensemble sur l'article reste cependant encourageant. D. B. C.

Ve s. **159.** A. Berthoud. *La controverse pélagienne. Un conflit psychologique entre l'Orient et l'Occident.* — Rev. de théol. et de phil. 17 (1929) 134-145.

L'article de M. Berthoud est un assez curieux mélange de finesse psychologique et de préjugé. Il pose nettement que l'Orient, moins intéressé par les

problèmes moraux, n'a pas eu avant Pélage l'idée claire du péché originel. Il analyse heureusement ce que l'idée de Pélage avait de trop naturaliste, et il montre comment elle faisait tort au dogme de la rédemption.

Brusquement, sans examiner les difficultés inhérentes à la solution extrême d'Augustin, il entonne un hymne à la doctrine générale du salut par la foi, et rejette dédaigneusement la mise au point de l'Eglise, « compromis équivoque alliant le salut par les œuvres au salut par la croyance ». D. B. C.

160. R. BRINTON. *The idea of God in the « De Civitate Dei » of s. Augustine.* — Church Quaterly Rev. 108 (1929) 39-55.

L'auteur examine successivement l'idée générale de Dieu dans s. Augustin, puis son « théisme chrétien ».

Sur le premier point, après avoir noté que A. rejette le matérialisme et le panthéisme, il insiste sur le fait que l'idée augustinienne de Dieu est essentiellement morale. Ceci conduit au problème du mal. S. Augustin, après Platon, s'attache à démontrer que le mal est purement négatif; il n'est donc pas imputable à Dieu. Thèse simpliste, dit l'auteur. Simpliste en effet, mais parce que simpliste est l'idée que s'en fait M. Brinton. Ce grave sujet ne se devait pas traiter d'après le seul *De Civitate Dei.*

Le « théisme chrétien » d'Augustin est sa doctrine de l'Incarnation et de la Trinité. Ici M. Brinton s'est borné à des généralités. Il touche à la question du miracle et voudrait que A. se soit presque rallié à une conception moderne, lorsqu'il a écrit que les miracles sont « non contra naturam sed contra quam est nota natura » (XXI, 8). Pour comprendre exactement le passage il faut le rapprocher de la phrase précédente: « quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cuiusque natura sit? »

M. Brinton remarque avec toute raison que l'idée de Dieu est, dans s. Augustin, essentiellement scripturaire, encore qu'on y relève quelques tendances platoniciennes. D. B. C.

161. C. MINDORFF. *De argumento ideologico existentiae Dei.* — Antonianum 3 (1928) 267-298; 407-450.

Aperçu historique sur l'argument idéologique de l'existence de Dieu, p. 276-298 et 407-419. Ni saint Augustin ni saint Anselme ni Alexandre de Halès ni Richard de S. Victor, quoi qu'il en puisse paraître à première vue, n'ont prétendu démontrer l'existence de Dieu par voie de simple analyse logique du vrai et du possible. Ils s'appuient tous par quelqu'endroit sur la réalité et font appel au principe de causalité. Saint Thomas et Duns Scot ont fait mieux encore: ils ont dénié toute valeur probante à l'argument idéologique. Aucun des deux, en effet, ne fait place à ce dernier dans la série des preuves de l'existence de Dieu; aucun ne croit légitime d'arguer du caractère éternel, immuable ou nécessaire de la vérité créée, celle-ci n'étant éternelle que de façon purement négative; aucun n'admet d'autre vérité proprement éternelle que la vérité incréée, c'est-à-dire Dieu.

Pour S. Thomas, le P. M. se déclare d'accord avec M. CUERVO, *El argumento*

de *« Las verdades eternas » segun Santo Tomas* dans *Cienc. tom.* 37 (1928) p. 18-34. D. M. C.

162. F. CAYRÉ. *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin.* — Ephem. theol. lovan. 6 (1929) 23-39; 205-229.

Le P. Cayré vient d'achever l'étude dont nous avions signalé la première partie (*Bull.* n° 73). L'étude théologique se peut résumer comme suit.

Dieu se « voit » dans les idées premières d'*être*, de *vrai*, de *bien*. Le caractère immédiat de l'opération intellectuelle par laquelle l'esprit reçoit ces idées, lui mérite le nom d'intuition; mais comme ces objets premiers d'appréhension ne sont qu'une image de Dieu, quoique très proche et très épurée, la connaissance qui en résulte se caractérise bien par le terme de *vision médiate*.

On remarquera que cette connaissance reste analogique; qu'elle appuie sur la foi sa fermeté; que la foi la complète et surtout l'élève à son niveau. D'autre part les notions premières, par leur aptitude singulière à faire connaître et à exprimer Dieu, ont dans la marche de l'esprit vers Lui un véritable rôle ministériel. On doit reconnaître enfin, sans réduire le rôle de la foi, que ces idées ont quelque chose de permanent et d'éternel qui les distingue de la foi elle-même.

Je suis très incompétent pour formuler quelque critique de ce savant exposé. Cependant deux questions me paraissent se poser: 1°) Est-ce que nos idées premières ne participent pas en dernière analyse à la condition provisoire de toute connaissance humaine ici-bas? Dans quel sens peuvent-elles être permanentes? N'ont-elles pas à subir, comme la foi, une transformation pour se muer en la vision béatifique? 2°) Les idées d'être, de vrai, de bien sont envisagées dans leurs rapports avec la foi, qui les perfectionne. Il s'agit de la foi surnaturelle. Comment comprendre la foi surnaturelle en Dieu? Dieu n'est-il pas supposé à toute foi qui s'appuie sur sa révélation? Comment se combinent et se superposent les deux modes de connaissance?

— On lira avec plaisir les observations finales sur l'intellectualisme et le volontarisme d'Augustin, et sur le caractère extraordinaire ou ordinaire des grâces mystiques.

L'exposé s'appuie sur le livre capital de l'auteur: *La contemplation augustinienne.* On s'abstiendra donc de reprocher à l'article — non sans le regretter cependant quelque peu — la sobriété de sa documentation: celle-ci se trouve, très copieuse, dans le volume. D. B. C.

163. H. LANG. *Die Rechtfertigungslehre in Luthers erster Psalmenvorlesung und ihr Verhältnis zu Augustin.* — Neue kirchl. Zeitschr. 40 (1929) 549-564.

Assez brève comparaison, mais suffisante à montrer combien Luther est loin d'Augustin: celui-ci enseigne une justification par régénération intérieure; la justice est infuse, le Christ et son œuvre ne nous sont pas proprement imputés; la foi enfin est pour lui autre chose que pour Luther. Celui-ci dira plus tard: « Augustinus non recte intellexit articulum iustificationis ». On

n'est pas plus dédaigneux! et M. Lang d'ajouter que le vrai service rendu par l'évêque au réformateur, c'est de l'avoir orienté vers saint Paul. D. B. C.

164. A. REUL. *Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus.* — Paderborn, F. Schöningh, 1928; in 8, 168 p. Mk. 4.50 (rel.).

Il y aurait une étude importante à faire sur la philosophie morale d'Augustin. Ses préoccupations dans ce domaine ont précédé de beaucoup sa conversion et peuvent aider à marquer les étapes générales de sa pensée, car il ne fut pas forcé, en matière de morale, à une revision radicale de ses critères.

M. Reul n'a pas l'ambition d'écrire pareil livre. Le sien est bref. Il décrit très précisément — et, par suite, avec une réelle utilité pour le lecteur — la doctrine définitive d'Augustin, sur les *éléments fondamentaux* de l'idéal moral: vie heureuse, foi, espérance; puis sur les *vertus*: force, prudence, tempérance et justice. Dans l'introduction et dans la conclusion l'auteur a cependant examiné l'évolution de la pensée augustinienne et ses sources successives d'inspiration: stoïcisme, platonisme, s. Ambroise, l'Ecriture. Il n'était pas possible d'approfondir en si peu de place. Tel qu'il est ce bon livre d'orientation se lira avec grand fruit. D. B. C.

165. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la rédemption après S. Augustin* I. Saint Léon le Grand. — Rev. Sc. relig. 9 (1929) 11-42, 153-187.

Le travail commencé au sujet de s. Augustin est aujourd'hui repris pour s. Léon. M. Gallérand, poussant à fond les métaphores et les images, a voulu réduire la théologie du grand pape au même jeu puéril qu'il dénonçait chez s. Augustin.

Avec patience M. Rivière examine un à un les textes et montre que le « droit » du démon trouve son correctif dans la libre volonté de l'homme; que la « loi de justice » n'est en rigueur de termes qu'une convenance; que derrière les termes juridiques se tient une réalité morale; et que la valeur du sacrifice rédempteur est bien celle d'un acte sublime qui, posé par le Christ, fut librement agréé de Dieu. C'est donc, cette fois encore, en négligeant certains traits et en en poussant d'autres, que Gallérand tentait d'atteindre son but.

Depuis la recension du premier travail de M. Rivière parue ici (*Bull.* n° 74) le masque du pseudonyme Gallérand a été levé. Révélation de choses vilaines et douloureuses, qui ne permettent plus de juger avec bienveillance une œuvre dont le mobile est si bas. D. B. C.

166. P. ALTHAUS. « *Bekenne einer dem andern seine Sünden* ». *Zur Geschichte von Jak. 5, 16 seit Augustin.* — Festgabe für Theodor Zahn (Leipzig, A. Deichert, 1928; in 8, 238 p. Mk. 10, rel. 12.50) 165-194. VIe s.

L'histoire de l'interprétation de *Jac.* 5, 16 est intimement liée à l'histoire de la confession sacramentelle. Au début — encore Augustin et Grégoire — on laisse à ce texte son sens obvie d'aveu des fautes devant les hommes en

général. Bède le Vénérable (*In Epist. Jac.* PL 93, 39) l'applique à la confession proprement dite et introduit une distinction dans le *alterutrum*: au prochain en général on confessera les *quotidiana leviaque peccata;* la *gravioris leprae immunditia* relève du ministère des prêtres. Alcuin et d'autres après lui, dont surtout Hugues de S. Victor, invoquent le texte pour prouver la nécessité de la confession devant le prêtre. Il est vrai que ces auteurs s'attaquent à ceux qui croient suffisant l'aveu des fautes devant Dieu seul, et que la confession aux laïques n'est pas en cause. Mais bientôt voici le problème dans toute son acuité: faut-il, d'après *Jac.* 5, 16, se confesser au prêtre ou aux laïques? Pierre Lombard, reprenant matériellement les données de la tradition antérieure, tranche en faveur du prêtre. De même S. Thomas d'Aquin, et plus tard Nicolas de Lyre. Le salut vient ici de Duns Scot, peu écouté cependant par ses successeurs: *Jac.* 5, 16 n'a rien à voir avec la confession proprement dite soit au prêtre soit aux laïques; il s'agit d'un aveu très général consistant à se reconnaître pécheur devant son prochain et à solliciter ses prières.

L'étude de M. A. sans être très approfondie ni fort documentée, jette cependant une vive lumière sur le sort d'un texte, en lui-même parfaitement clair, mais que la polémique et la routine des théologiens ont singulièrement obscurci. Malheureusement M. A. semble croire que la confession sacramentelle au moyen âge n'a pas d'autre base scripturaire, ce qui est inexact. Il aurait gagné, pour son information, à connaître A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe s.*, 1926. D. M. C.

167. J. LEBON. *Le prétendu docétisme de la christologie de saint Grégoire le Grand.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 177-201.

Article de patiente critique, contre Dudden. Evidemment il ne s'agit pas d'un docétisme crû: s. Grégoire affirme la réalité de l'humanité du Christ. Mais, par la manière dont il traite de sa science et de sa psychologie, il montrerait que cette humanité prétendument réelle est si absorbée par la Divinité, qu'elle n'est plus, en fait, qu'un fantôme.

M. Lebon procède analytiquement. Il montre pour chaque cas que Grégoire reconnait la réalité la plus concrète à l'humanité intégrale du Sauveur.

Le résumé suivant caractérise à merveille la situation: « Trouver du docétisme dans la christologie de S. Grégoire, parce qu'il garde intacts les attributs divins dans le Verbe fait homme, c'est simplement montrer que l'on conçoit autrement que lui l'union de l'incarnation. Prétendre que le Christ ne peut être réellement homme que dans la mesure où il cesse d'être Dieu, c'est ériger la raison en juge d'un fait ou d'un état, que l'enseignement chrétien lui a toujours soustrait pour le présenter comme un mystère » (p. 183). On ne saurait mieux dire et il apparaît ainsi clairement que tout le problème est, au fond, une question de « Weltanschauung ». D. B. C.

VIIe s **168.** M. QUERA. *Alrededor de los origines del atricionismo.* — Estud. eclesiast. 8 (1929) 193-210.

Les anciens, pour désigner la disposition du pénitent, parlaient généralement de *compunctio* (Isidore, Alcuin, Smaragde, Haymon etc.). Plus tard on parle

de *contritio* et de *attritio*: Alain de Lille, Simon de Tournai, Prévostin de Crémone, Guillaume d'Auxerre, Guillaume de Paris, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas etc. (Déjà la *Meditatio super psalmum Miserere* attribuée à saint Anselme, mais dont l'authenticité nous paraît fort douteuse, emploie le terme *contritum,* inspiré du psaume 50). Il y a alors entre les deux une différence de degré, d'intensité dans le regret des fautes. Il y a même plus chez certains : Guillaume de Paris, Alexandre de Halès, Bonaventure et Thomas d'Aquin voient dans la *contritio* à la différence de l'*attritio* un effet de la grâce sanctifiante (distinction analogue dans la *Meditatio* susdite, qui parle de *teri cum gratia* et *teri sine gratia*). Malgré cela parmi les théologiens qui s'occupent des dispositions d'âme nécessaires pour recevoir l'absolution sacramentelle, seuls Hugues de S. Cher et S. Thomas se contentent de l'attrition. Ce qui ne semble pas empêcher M. Q. de croire que le courant théologique traditionnel était plutôt attritionniste. Pour pouvoir trancher la question, il nous paraît capital d'étudier avec plus d'ampleur en quoi consiste exactement la différence de degré que mettent les théologiens scolastiques et préscolastiques entre la *contritio* et l'*attritio*. La différence venant du rapport à la grâce n'est peut-être qu'une interprétation de cette première différence.

Cette étude fait en partie double emploi avec un autre article du même auteur, paru dans les *Anal. sacr. Tarrac.* 4 (1928) p. 183-202. Voir *Bull.* n° 19.

D. M. C.

169. M. Manitius. *Zu Petrus von Cluni patristischen Kenntnissen.* — Speculum 3 (1928) 582-587. XIIe s.

Relevé des citations de Pères chez Pierre le Vénérable : Cyprien, Tertullien, Ambroise, Hilaire, Paulin de Nole, Augustin (surtout), Grégoire le Grand, Bède. M. M. indique les variantes qu'elles offrent par rapport à nos textes patristiques. Il en résulte que Pierre utilisait des traditions textuelles souvent différentes de celles que nous atteignons, et qui méritent d'être prises en considération, p. ex. pour Tertullien *Adv. Jud.* 8 et Grégoire *Regist.* V, 49.

D. M. C.

170. J. Van Mierlo jr. S. J. *Hadewijch en Wilhelm van St. Thierry.* — Ons geest. Erf. 3 (1929) 45-59.

L'un des principaux représentants de la mystique néerlandaise — la première peut-être qui se soit exprimée en langue vulgaire — est sans contredit Hadewijch. Il serait intéressant de connaître en détail ses sources, à côté de l'influence générale de l'augustinisme. On a nommé saint Bernard et sainte Hildegarde. Mais rien n'est moins établi. Le P. V. M. montre le parallélisme littéral de *Epist.* 18 d'Hadewijch avec *Liber de natura et dignitate amoris* 8 de Guillaume de S. Thierry. Conclusion : Hadewijch dépend d'une façon ou d'une autre de Guillaume, dont la doctrine offre d'ailleurs une parenté remarquable avec la spiritualité néerlandaise de l'époque. Phénomène intéressant, car Guillaume étant lui-même d'origine néerlandaise, on peut se demander si en dernière analyse ce n'est pas l'esprit des Pays-Bas qui se révèle dans ses écrits.

D. M. C.

171. J. QUINT. *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters* I. — Bonn, P. Hanstein, 1929; in 8, 63 p. Mk. 2.80.

Ce recueil de textes mystiques du moyen âge a été composé avec le plus grand soin; il répond à toutes les exigences de la critique. « Allemand » est pris dans un sens large, puisqu'on y trouve la Vision I d'Hadewijch — d'après l'édition de Van Mierlo, Louvain 1924, sauf quelques légères modifications — et que le 2e cahier annonce du Ruysbroeck. Outre la Vision d'Hadewijch, ce fascicule contient sept extraits de *Das fliessende Licht der Gottheit* de Se Mechtilde de Magdebourg — d'après l'édition de Morel, Regensburg 1869, revue sur le ms. *Einsiedeln 277* — et six sermons de Maître Eckhart: les sermons 87: *Beati pauperes spiritu;* 85: *Mandatum novum do vobis;* 35: *Dominus dicit: sta in porta domus domini;* 6: *Intravit Jesus in templum dei et eiciebat omnes vendentes;* 30: *Beatus es, Simon Bariona;* 761: *Expedit vobis ut ego vadam.* L'édition des sermons de Pfeiffer a été contrôlée et corrigée d'après de nombreux manuscrits, éditions et travaux plus récents. D. H. B.

172. J. DE VREESE. *Christus als boek* I. *Liber scriptus foris;* II. *Liber scriptus intus.* — Studiën 111 (1929) 173-186; 392-408.

Dans la littérature mystique du moyen âge le Christ est souvent assimilé à un livre (Jourdain de Saxe, Césaire d'Heisterbach, Hugues de S. Victor, S. Bernard, S. Bonaventure, Ruusbroec etc.). L'idée est inspirée de l'Ecriture (surt. *Apoc.* 5, 1), sans doute. Mais pour en saisir toute la portée, pour en comprendre pleinement le succès, il faut se rappeler quelle somme d'amoureux efforts, quel trésor matériel et spirituel à la fois représentaient au moyen âge, nos livres religieux. D. M. C.

173. — K. PRUEMM S. J. *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils.* — Scholastik 4 (1929) 221-246 (suite, à suivre. Voir *Bull.* n° 70).

On rencontre depuis le XIIe siècle toute une série de théologiens, exégètes, apologistes, auteurs ascétiques, auteurs d'homélies, poètes et commentateurs qui croient au caractère prophétique des Sibylles et de la 4e Eglogue. Pour la période qu'embrasse ce Bulletin, le P. P. cite Abélard, Richard de S. Victor, Thomas d'Aquin, Pierre de Blois, L. Vivès, Stenco, Druthmar de Corbie, le cistercien Thomas, Tostado, Philippe de Harvengt, Garnerius de Langres, Innocent III etc. On pourrait en ajouter d'autres sans doute. Il est à remarquer que ces pseudo-prophéties, si importantes à première vue pour la solution de problèmes théologiques comme p. ex. le salut des anciens par la foi au Christ (*fides explicita* ou *implicita*), sont très peu utilisées par les théologiens et tiennent une place très secondaire dans leurs théories: Hugues de S. Victor et P. Lombard, qui traient de la *fides antiquorum,* les ignorent. S. Thomas, tout en voyant dans les Sibylles une source de connaissance surnaturelle mise à la disposition des anciens, retire cependant à ces prophètes leur nécessité et leur véritable utilité théologique, en mettant en avant la suffisance d'une *fides*

implicita in divina providentia (*S. Theol.* 2 2 q. 2 a. 7 ad 3; cf. *De Ver.* q. 14 a. 11 ad 5). D. M. C.

174. *Sententiae Florianenses* nunc primum edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit H. Ostlender (Florilegium patristicum 19). — Bonnae, P. Hanstein, 1929; in 8, vii-47 p. Mk. 2.50.

Parmi les quatre représentants connus de l'école abélardienne deux restaient inédits, Omnebene et les Sentences anonymes de S. Florian. M. O. édite ces dernières. La tâche n'était pas facile: un seul ms (*S. Floriani misc. XI. 264*, XIIe s.), très défectueux et incomplet; composition et style très négligés.

Il n'est donc pas étonnant que certaines corrections soient discutables. Ainsi: 3, 25 le *preter* du ms n'est-il pas à lire *pater* au lieu de *praedicatur?* 5, 31 *tamen* n'est-il pas préférable à *tantum*? 7, 16 pourquoi éliminer *enim*? 8, 2 pourquoi corriger *ex Patre* en *a Patre*? etc. Au total la critique de M. O. est judicieuse et basée moins sur la conjecture que sur la comparaison avec les sources et les parallèles abélardiens. Les notes documentaires sont bien fournies et l'index final très détaillé. D. M. C.

175. V. Doucet O. F. M. *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta theologos a saeculo XIII usque ad XX.* — Antonianum 4 (1929) 167-208. XIIIe s.

P. 177 à 193: *Prima periodus a saec. XIII usque ad saec. XVI.* Tous les théologiens de cette période, qu'ils soient de l'école franciscaine et scotiste ou de l'école thomiste (à l'exception de Thomas de Sutton), tiennent pour le désir naturel de la béatitude surnaturelle. Désir naturel, c'est-à-dire appétit inné, antérieur à toute connaissance, ontologique, le *pondus naturae*. Le P. D. se déclare en plein accord pour ce sens avec dom G. Laporta (*Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephem. theol. lovan.* 5, 1928, p. 262 suiv.) et en désaccord avec le P. Cuervo (voir *Bull.* n° 185). Il cite pour chaque auteur un ou plusieurs textes prouvant simplement qu'ils admettent le fait du désir naturel. On aurait pu faire meilleur choix pour certains auteurs, saint Bonaventure p. ex. Il est regrettable que le P. D. n'ait pas mis un soin plus grand encore à justifier chez chaque auteur en particulier le sens précis qu'il donne à *desiderium naturale*. D. M. C.

176. G. Lacombe, A. Landgraf. *The Questiones of Cardinal Langton (II).* — New Scholast. 3 (1929) 113-158.

Il ne s'agit pas encore pour M. M. Lacombe et Landgraf de prouver l'authenticité langtonienne des *Questiones*. Il faut d'abord dénombrer celles-ci dans l'espoir de découvrir, par la tradition manuscrite, quelque chose de leur ordonnance primitive.

Voici d'abord des questions anonymes : celles de *Erlangen 353*, f. 65-103, mentionnées auparavant par Landgraf (*Echtheitsfragen bei Stephan von Langton*, dans *Philos. Jahrb.* 1927 p. 317), mais dénombrées ici (p. 115-117); et celles de *Paris B. N. lat. 14.526* f. 147-160, décrites déjà par Landgraf (*Hand-*

schriftenfunde aus der Frühscholastik, dans *Zeitschr. Kat. Theol.* 53, 1929, p. 102) si proches parentes des *Questiones* d'Etienne Langton que, vu l'introduction fréquemment répétée *Hodierna disputatione quesitum est,* elles apparaissent aux auteurs comme des *determinationes* des leçons d'Etienne, rédigées peut-être par le professeur lui-même.

Et voici la grande collection des *Questiones* réparties en 4 groupes : *Cambridge S. John's Coll. 57; Paris B. N. lat. 14.556; Chartres 430* (et non 340); et enfin *Paris B. N. lat. 16.385, Arras 965* (actuellement *394*), *Avranches 230* et *Vat. lat. 4297.*

Il importait d'abord de donner une table de toutes ces questions d'après chacun des 4 groupes. Quant aux deux premiers groupes, les auteurs renvoyent le lecteur aux tables dressées par M. Powicke (voir *Bull.* n° 130). Ils s'attachent à *Paris 16.385* et à *Chartres 430,* ayant soin de ne pas se contenter des rubriques, parfois trompeuses, parfois absentes, mais de donner l'incipit de chaque question. Les tables sont bien soignées et rendront les plus grands services. Notons toutefois que, dans *Paris 16.385* au f. 60vb 5e ligne, il manque la fin de la question *Utrum penitere possit quis de uno mortali et non de alio* et le début de la question *Quantum facis bonum tantum intendis. In Evangelio Mathei ibi bonus homo,* lacune comblée dans *Arras 394* f. 114va 3e ligne ab imo jusque f. 115ra 13e ligne. Dans la table de *Chartres 430* on a omis f. 74va la question *Tres sunt species contemplatiue: lectio, oratio, meditatio.* Les auteurs ne se sont pas enquis de dresser la table de *Arras 394* ni de *Avranches 230* ni de *Vat. lat. 4297* qu'ils assimilent à *Paris 16.385.* De fait ce sont là quatre représentants d'un même groupe. On pourrait toutefois noter, dans *Vat. lat. 4297,* l'omission de certaines questions et le déplacement aux f. 65^{r}-72^{v} d'un cahier qui devrait se trouver entre f. 88^{v} et 89^{r}. Quant à *Arras 394,* on doit relever le même fait qu'a signalé M. Lacombe en étudiant la première partie du même ms (*La vie et les œuvres de Prévostin,* 1927, p. 154), à savoir l'enlèvement de plusieurs cahiers; ainsi entre les fol. 85 et 86, il manque le cahier III; entre f. 93 et 94, manquent les cahiers V-VII; entre f. 133 et 134, le cahier XIII fait défaut, et le ms s'arrête brusquement à la question *De pari cremento uirtutum* (correspondant à *Paris 16.385* f. 96vb), de sorte que les 3 ou 4 derniers cahiers ont à leur tour disparu. *Avranches 230* f. 212^{r}-293^{v} a ceci de remarquable qu'il est, à vrai dire, le seul des quatre représentants du même groupe qui soit strictement complet. Outre que, f. 255^{v}, il comble, comme *Arras 394,* la lacune de *Paris 16.385* f. 60vb (voir ci-dessus), il complète encore, f. 292ra *in fine,* ce même *Paris 16.385* f. 115vb où il manque la question *De motu fidei. Augustinus super epist. ad Rom.: Credidit Abraham,* et les premières lignes de la question : *De uerbo Evangelii duo debitores. In euangelio Luce proponit Dominus* (cette dernière lacune est d'ailleurs comblée aussi dans *Vat. lat. 4297* f. 99^{r}).

Il fallait ensuite, travail plus important, donner pour chaque question de chacun des quatre groupes les endroits parallèles dans les trois autres groupes. Les auteurs ont dressé ces tables de références pour *Paris 16.385* et pour *Chartres 430;* et grâce à ces confrontations l'on voit apparaître dans les colonnes des faisceaux de questions se retrouvant, dans le même ordre ou à peu près, dans deux ou plusieurs des groupes.

Pour garantir les conclusions, il eût toutefois fallu mettre en évidence les

passages où le texte de *Paris 16.385* (= *S*) ou de *Chartres 430* (= *Ch.*) est identique au texte des autres groupes *Paris 14.556* (= *V*) et *Cambridge S. John's Coll. 57* (= *C*) et les distinguer des passages où le rapport n'est que lointain, sinon nul. Travail de patiente lecture où les auteurs, on le conçoit, trahissent de-ci de-là quelque négligence. Dans la table des références de *Paris 16.385*, je signale ces quelques inexactitudes : *S* 93vb-94rb (sur l'ignorance) diffère de *V* 172^{v} et de *C* 295^{r} ; *S* 73rb-73vb (*utrum furiosus peccet*) n'a aucun rapport avec *V* 215ra-216ra, et n'a qu'un rapport lointain avec *C* 246vb-247rb ; *S* 87rb-87vb (*de primo motu*) est tout différent de *V* 224vb-225rb et de *C* 240ra-240va ; *S* 58va-59ra (*de contemptu*) diffère de *V* 190ra-190va ; *S* 61rb-61vb (*an eventus sequens aggravat peccatum*) n'a rien de commun avec *V* 226^{v} ; *S* 84ra-84rb (*utrum peccata redeant*) diffère de *C* 300^{v} ; *S* 49rb-49vb (*an naturalia fiant gratuita*) est différent de *Ch.* 140vb-141va. La table des références de *Chartres 430* est plus discrète et donc plus exacte ; toutefois *Ch.* 87vb (*de primo motu*) est plutôt un résumé de *C* 231rb-232va ; *Ch.* 87^{v} (*De reditu peccatorum*) diffère de *S* 84^{r}, mais est identique à *C* 300^{v} (et non 310^{r}) ; *Ch.* 129^{r} (*utrum furiosus peccet*) diffère de *C* 246vb-247rb.

Quoiqu'il en soit de ces imprécisions qui peuvent compromettre certaines conclusions particulières, la conclusion générale des auteurs conserve sa haute vraisemblance : les *questiones* ont été « disputées » séparément dans l'école d'Etienne Langton, transcrites sur des feuillets séparés, les unes à l'état de simple *disputatio*, les autres comme *determinatio*, ou encore comme *reportatio* plus ou moins fidèle ; l'on conçoit donc qu'elles nous soient parvenues en une suite si disparate et en double ou multiple exemplaire. D'autre part, il est bien possible que certaines questions aient été, dès le début, groupées en faisceaux, consignées dans des cahiers, dont l'ordre a pu être bouleversé dans les divers manuscrits.

Tout certes n'est pas expliqué par là ; et nous sommes loin encore de la question d'authenticité. La difficulté sera de dégager l'œuvre strictement personnelle d'Etienne Langton. Pourrait-on, à cet effet, suggérer aux éditeurs de noter soigneusement dans la *Summa* de Godefroid de Poitiers les passages où celui-ci cite son « magister » et de rechercher ces textes visés dans les *Questiones* langtoniennes ; on pourrait sans doute conclure que ces textes ne sont pas de simples *reportationes*, mais des rédactions du « magister » lui-même.

D. O. LOTTIN.

177. A. Bačić. *Opera ecclesiologica FF. Ordinis Praedicatorum.* — Angelicum 6 (1929) 279-324.

Liste de Frères Prêcheurs ayant écrit sur l'Eglise. Pour la période médiévale, avant l'apparition des premiers traités systématiques de l'Eglise au XVe siècle et même après, ce sont surtout des écrits de circonstance : à propos d'hérésies, de schismes, de conciles, d'élections pontificales, de luttes avec le pouvoir civil, etc. Les autres ouvrages se rapportent moins directement au sujet. On trouve cités trois Commentaires des Sentences : S. Thomas, Pierre de Tarentaise, Pierre de la Palu. Pourquoi pas les autres ? Les sources anciennes n'ont pas toujours été vérifiées d'après les travaux récents. Ainsi, le titre du *Tractatus de iurisdictione ecclesiastica et de legibus* attribué à Durand de S. Pourçain

recouvre en réalité deux écrits: *De origine iurisdictionum quibus populus regitur* et *De legibus*. Le premier est authentique, le second ne l'est pas: voir J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P.* I, p. 171 et 177. S. Vincent Ferrier, inscrit au XIV[e] siècle, l'est de nouveau au XV[e]. D. H. B.

178. A. Teetaert O. M. C. *La doctrine pénitentielle de saint Raymond de Penyafort O. P.* — Anal. sacr. Tarrac. 4 (1928) 121-182.

Rapide coup d'œil sur l'histoire du sacrement de Pénitence (p. 121-134) et sur la vie et l'œuvre de Raymond de Penyafort (p. 134-145). Puis exposé plus détaillé de la doctrine pénitentielle (p. 145-182). Pour les deux premières sections et partiellement pour la troisième, le P. T. se contente de résumer ses conclusions antérieures.

Raymond de Penyafort a donné son opinion au sujet de la Pénitence au titre 34[e] du 3[e] livre de sa *Summa de casibus*. Elle n'a rien d'original. Comme tous les théologiens de la première moitié du XIII[e] siècle, il tient que le pardon s'opère par la contrition, indispensable au pénitent et antérieure à l'absolution; celle-ci n'ayant qu'une valeur purement déclarative.

Au total Raymond est un excellent témoin de l'opinion commune de son temps. Comme casuiste il est plus original et a exercé une influence considérable sur le XIII[e] siècle finissant et le XIV[e] siècle. D. M. C.

179. J.-M. Bissen O. F. M. *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure* (Etudes de philos. médiév. 9). — Paris, J. Vrin, 1929; in 8, 304 p. Fr. 35.

La théorie de l'exemplarisme divin occupe une position centrale dans le système de S. Bonaventure et de l'augustinisme en général. Son aspect est double: on peut considérer Dieu comme exemplaire de la création, on peut envisager la création reflétant en elle le modèle créateur. A ces deux aspects correspondent les deux grandes divisions de cet ouvrage.

Dieu possède en lui, de toute éternité, les formes idéales des choses. Envisagées comme moyen de production, ces similitudes s'appellent exemplaires. Elles ne se distinguent en rien de l'essence divine; elles participent à sa perfection qui est vérité et vie, de sorte qu'on peut dire sans exagération que les représentations des choses en Dieu sont plus vraies que les choses en elles-mêmes. Les êtres les plus imparfaits ne sont pas dépourvus de quelque ressemblance avec Dieu et de ce chef sont en lui comme dans leur exemplaire; seul le mal moral, étant pure privation, ne peut en aucune manière se trouver en Dieu. C'est dans le Verbe, similitude et image du Père, que Dieu s'exprime lui-même et exprime toutes choses.

Une des marques des idées divines chez S. Bonaventure, c'est leur dynamisme: elles ne sont pas des prototypes figés et morts, mais des lumières actives, rayonnantes, qui éclairent la vérité créée et lui communiquent quelque chose de leur vérité et de leur vie éternelles. De là, la seconde partie de l'ouvrage: l'action exemplaire de Dieu, visible dans les créatures, et spécialement dans l'intelligence humaine. Dieu est en effet la lumière de l'esprit, non pas en ce sens qu'il lui servirait d'intellect agent, ni simplement qu'il est la cause

de notre faculté naturelle de connaître, mais parce qu'il est le motif de notre connaissance, notre *ratio intelligendi*. L'influence illuminatrice de Dieu imprime dans l'âme, directement, sans intermédiaire, les similitudes des raisons éternelles, c'est-à-dire des espèces innées, distinctes des premiers principes de la connaissance. C'est grâce à cette action spéciale de la lumière divine — action régulatrice et motrice — que l'intelligence peut atteindre la certitude complète. La même influence est nécessaire aussi à la volonté. Il y a là, remarque le P. B., à l'égard de la nature humaine, un certain pessimisme que S. Bonaventure a hérité de S. Augustin : il n'est pas assez du concours divin général, l'homme a besoin d'une aide particulière de Dieu pour l'exercice de ses facultés les plus élevées.

Le P. B. a dépouillé scrupuleusement les œuvres de S. Bonaventure. Le *Commentaire des Sentences*, le *De scientia Christi* et les *Collationes in Hexaëmeron* sont les plus usitées. La question d'un progrès ou d'une évolution dans la doctrine du docteur franciscain n'est pas envisagée, ce qui porte à croire que, depuis le Commentaire des Sentences, aucune variation n'est à relever. L'exposé du P. B. serre de très près le texte de S. Bonaventure ; certes, c'est là un gage de fidélité à la véritable pensée de l'auteur, mais l'exagération du procédé nuirait facilement à la clarté.

Malgré plusieurs déclarations de défiance — fort justes d'ailleurs — à l'égard des rapprochements historiques souvent prématurés, le P. B. consacre cependant un chapitre à la « signification historique de l'exemplarisme intellectuel de S. Bonaventure ». Il compare avec ce dernier, les théories de S. Augustin, de l'école franciscaine médiévale et de S. Thomas. Pour le reste de l'ouvrage, les renseignements historiques ne dépassent guère ceux que fournissent les éditeurs de Quaracchi. On est étonné en particulier de ne pas voir cité une seule fois, à côté d'Alexandre de Halès, le nom d'Odon Rigaud, une des sources principales de S. Bonaventure cependant. Quant à l'interprétation de S. Thomas, le P. B. y est moins heureux ; il paraît avoir fait déteindre quelque chose du dynamisme bonaventurien sur la doctrine du Docteur angélique en attribuant à celui-ci (p. 264) la théorie suivant laquelle Dieu, pour conférer à l'acte d'intelligence sa pleine perfection, y intervient d'une manière spéciale, différente du simple concours apporté à toute activité créée. Les textes invoqués ne sont pas convainquants ; replacés dans leur contexte, ils rendent un tout autre son. Une telle tentative de rapprocher S. Thomas de S. Bonaventure ne paraît pas justifiée. D. H. B.

180. J. Habbel. *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin.* — Regensburg, J. Habbel, 1928 ; in 8, 116 p. Mk. 5, rel. 7.50.

La doctrine de saint Thomas sur l'analogie entre Dieu et le monde est clairement exposée sous ses multiples aspects et alentours : la notion d'univocité, l'impossibilité d'attribuer quelque chose à Dieu *univoce*, et les bases de cette impossibilité (P. 44 M. H. a-t-il bien compris la pensée de Cajetan ?) ; la notion d'analogie, le fondement de l'analogie entre le monde et Dieu, la justification métaphysique de l'analogie et du principe *omne agens agit simile sibi ;* sa portée métaphysique, sa valeurs epistémologique. Tels sont les princi-

paux points examinés. Rien de bien nouveau, mais synthèse largement conçue.

Dans son exégèse des textes de saint Thomas M. H. se borne le plus souvent à les résumer ou paraphraser. L'auteur ne paraît pas au courant des dernières publications sur le sujet. C'est dommage qu'on n'ait pas utilisé les passages de saint Thomas où il est question des trois *viae cognoscendi Deum.* C'est là que se voit le mieux la valeur cognitive de l'analogie. Qui donc nous donnera une étude détaillée, chronologique et j'allais dire philologique des nombreux textes, en apparence contradictoires, où saint Thomas parle de l'analogie? D. M. C.

181. E. A. PACE. *Assimilari Deo.* — New Scholast. 2 (1928) 342-356.

Paraphrase de *C. Gentil.* 3, 17-22: Dieu cause première efficiente et exemplaire de toutes choses est aussi leur cause finale dernière, vers quoi elles tendent et dont elles poursuivent la ressemblance. *Assimilari Deo* est le secret et la formule de la téléologie thomiste. D. M. C.

182. F. DANDER S. J. *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. kath. Theol. 53 (1929) 203-246 (suite et fin).

Application de la notion d'*imago Dei* à l'homme. S. Thomas distingue dans l'homme *imago creationis, imago similitudinis* et *imago recreationis.* La première se réalise dans la nature et l'activité intellectuelle de l'homme, reflets de l'intelligence suprême qui est Dieu. La seconde dans les analogies psychologiques de la Trinité (empruntées à saint Augustin): *memoria, intellectus, amor; mens, notitia, amor.* La troisième dans l'état d'adoption et les actes qui en résultent.

Le P. D. a la patience de suivre saint Thomas jusque dans les plus subtils détails de son exemplarisme. Doctrine peu adaptée à nos goûts modernes, certes, mais qu'il est nécessaire d'étudier avec soin si l'on veut comprendre les systèmes théologiques du moyen âge. D. M. C.

183. H. VAN ROOY O. F. M. *De middeleeuwen over materia en forma bij de engelen.* — Stud. cathol. 5 (1928-1929) 108-127.

Saint Thomas d'Aquin nie la composition hylémorphique de la substance angélique; saint Bonaventure l'affirme. La divergence vient de l'idée différente qu'ils se font de la *materia.* Pour saint Thomas celle-ci est « une réalité en puissance et d'ordre corporel »; pour saint Bonaventure — et pour l'Ecole augustinienne, la plus traditionnelle en somme — elle n'est pas nécessairement corporelle. Aussi bien nos deux auteurs proclament-ils l'un et l'autre la pure spiritualité des anges. Bonaventure tient à la « matérialité » des anges pour plusieurs raisons philosophiques, ainsi que pour des raisons scripturaires. S. Thomas s'efforce de réfuter les premières, mais ne touche pas aux secondes. Un des inconvénients de la théorie de saint Thomas c'est que chaque ange représente nécessairement une espèce différente. S. Bonaventure, au contraire, garde le principe normal d'individuation, qui lui semble dicté par l'Ecriture elle-même lorsqu'elle attribue à plusieurs anges des fonctions identiques.

D. M. C.

184. L. Teixidor. *Una cuestion lexicografica. El uso de la palabra, justicia original, en Santo Tomas de Aquino.* — Estud. eclesiast. 8 (1929) 23-41 (suite et fin).

Quel est le sens de *justitia originalis* dans saint Thomas? Le P. T. ne veut faire qu'une étude lexicographique. Mais combien utile! En 1927 (*Est. ecles.* 6, p. 337-376) il examinait le sens du mot dans les passages où saint Thomas parle ex professo de la justice primitive, ainsi que les premiers textes où il en est question à propos du péché d'origine (*C. Sent.* 2 d. 30-32; *In Rom.* 5; *De Mal.* 4-5). Le présent article achève cette enquête par l'étude du *Compendium Theologiae* 191-199 et *S. Theol.* 1 2 q. 81, 82, 83, 85, 86.

Il y aurait à redire sur l'interprétation de certains textes. Cela n'empêche que, dans son ensemble, l'enquête nous paraît couronnée de succès: le terme *justitia originalis* n'a pas toujours chez saint Thomas la même valeur. Dans son sens plein il comprend la grâce aussi bien que l'intégrité, spécialement *Compend.* 187, 198 et *S. Theol.* 1 q. 95. D. H. B.

185. M. Cuervo O. P. *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologetica inmanentista.* — Ciencia tomista 38 (1928, II) 332-348; 39 (1929, I) 5-36 (suites, à suivre).

Le P. C. a véritablement en horreur la théorie du désir naturel, inné (ontologique). Dans un article antérieur déjà (*Cienc. tom.* 37, 1928, I, p. 310-340) il en rendait responsable Duns Scot, auquel il ne laissait sur ce point que de très rares disciples. Aujourd'hui il se consacre longuement à Cajetan et à saint Thomas. La doctrine du premier nous paraît bien exposée, malgré un certain manque de concision: le désir de voir Dieu peut être dit naturel en ce sens qu'il est élicité naturellement ou connaturellement par l'âme ornée et élevée par les vertus surnaturelles infuses.

En va-t-il de même pour saint Thomas? Le P. C. prétend le prouver, mais sa méthode est détestable: l'autorité d'un commentateur, fût-il Cajetan, les prétendues exigences des grands principes thomistes ne peuvent rien contre la clarté des textes, lorsqu'il s'agit d'atteindre la pensée historique, concrète d'un auteur. D'ailleurs ces exigences tombent dès qu'on admet que S. Thomas parle d'un désir ontologique et non élicite. Mais ici le P. C. se montre intransigeant et combat de toutes ses forces les explications de dom G. Laporta (*Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin,* dans *Ephem. theol. lovan.* 5, 1929, p. 257-277). Pourtant est-ce assez clair que le *desiderium naturale* désigne dans une longue série de textes un appétit ontologique? D. M. C.

186. M.-D. Roland-Gosselin O. P. *Béatitude et désir naturel.* — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 193-222.

Excellent commentaire et grandement mené de la doctrine de saint Thomas touchant le désir naturel de la vision béatifique. Le P. R.-G. pense avec raison que dans le *C. Gent.* saint Thomas parle en théologien, mais en théologien qui défend sa foi contre des adversaires confiants dans la raison et prétend leur fournir à l'occasion des arguments rationnels valables. On connaît le

raisonnement de saint Thomas: l'homme aspire naturellement au bonheur. Le bonheur est dans la connaissance de Dieu. L'intelligence voulant naturellement connaître les causes profondes de son objet, son désir ne s'arrête pas à l'existence de Dieu, mais porte jusque sur son essence. Donc l'homme de par sa nature désire connaître l'essence de Dieu. Or le désir naturel ne peut être vain. Donc la vision béatifique est possible, bien qu'on ne puisse pas y atteindre par ses forces naturelles. L'enchaînement est rigoureux et saint Thomas a cru à sa valeur. Mais qu'entend-il exactement par ce désir naturel dépourvu de ressources actives naturelles? Le P. R.-G. ne cherche pas à expliquer la pensée de saint Thomas en distinguant l'ordre de la réalisation et l'ordre de la finalité, ceux-ci étant corrélatifs dans la métaphysique thomiste. Il distingue plutôt deux ordres de finalité, la finalité spécifique et la finalité obédientielle. La première qui se mesure aux ressources actives n'existe pas dans la créature par rapport à la vision de Dieu. La seconde « inscrite dans la nature intelligente du fait de sa soumission immédiate à Dieu (p. 211) » existe réellement et positivement dans l'homme, en ce sens qu'« une orientation naturelle vers Dieu lui permet de se prêter sans contradiction... à l'action proprement divine l'élevant à la vision de Dieu (p. 212) ». En d'autres mots, lorsque saint Thomas parle du désir naturel mais naturellement inefficace de la vision béatifique, il n'entend pas « naturel » dans le sens rigoureux d'attribution spécifique; il élargit son concept en vertu de cette loi générale que toute nature est susceptible d'extension sous l'influence de facteurs supérieurs, c'est-à-dire, dans le cas de la nature intellectuelle, sous l'influence directe de Dieu. S. Thomas a fait l'application de cette loi à notre matière *S. Theol.* 2 2 q. 2 a. 3.

Le P. R.-G. « explicite » la pensée de saint Thomas d'une manière qui nous semble fort heureuse. Saint Thomas lui-même a dû pressentir que sa théorie du désir naturel n'était en contradiction ni avec sa foi ni avec sa métaphysique. Mais il reste probable, à notre sens, qu'il n'a pas eu une conscience bien nette ni bien explicite du comment de la conciliation. Sinon il se serait exprimé avec plus de précision. D. M. C.

187. A. Teixidor S. J. *De ratione formali amicitiae Dei in homine justo non ad solum habitum caritatis reducenda, sed per gratiam sanctificantem maxime explicanda.* — Anal. sacr. Tarrac. 5 (1929) 3-30.

On tient généralement que pour saint Thomas l'amitié entre l'homme et Dieu a comme cause formelle la vertu de charité, distinguée de la grâce sanctifiante. Et il le semble, en effet, à envisager la lettre de saint Thomas. Seulement la lettre trompe. Sous la plume de saint Thomas, le terme *caritas* n'a pas toujours le sens précis de vertu théologale; il désigne quelquefois aussi — en souvenir sans doute de la terminologie traditionnelle — la *radix caritatis,* la grâce sanctifiante. C'est le cas, entre autres, dans l'article où se trouve la fameuse définition *caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum* (2 2 q. 23 a. 1). D'ailleurs pour saint Thomas l'amitié entre l'homme et Dieu comporte de toute nécessité une double bienveillance, celle de Dieu, la grâce, et celle de l'homme, la charité.

Le P. T. manie un grand nombre de textes de valeur inégale, qu'il commente

à l'aide d'inductions et de déductions. Que ne s'est-il contenté de l'exégèse littérale et comparative des principaux passages! Il aurait gagné en clarté et même en force convaincante. D. M. C.

188. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas.* — Angelicum 6 (1929) 83-124.

Exposé de la conception « extatique » de Richard de S. Victor et saint Bernard, et de la conception « physique » de saint Thomas d'Aquin. Le P. G.-L. est d'accord pour les grandes lignes avec ROUSSELOT (*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908), auquel il emprunte en partie sa documentation. Il se sépare de son modèle sur une question de nuance: l'opposition entre les deux conceptions ne serait pas aussi forte que semble le dire Rousselot. Notamment, en ce qui concerne saint Bernard et saint Thomas, ce dernier aurait en quelque manière intégré dans son système la conception « extatique », dont il garde d'ailleurs certaines formules, en appliquant ce principe que « l'amour, loin de tirer à nous l'objet aimé, nous tire vers lui ». C'était déjà l'objection du P. ROLAND-GOSSELIN (*Rev. Sc. phil. théol.* 13, 1924, p. 165). Est-elle irréfutable? le P. Rousselot connaît fort bien les textes d'après lesquels l'amour va au bien en soi, avant de rechercher *son* bien (p. ex. 1 q. 60 a. 5; 1 2 q. 109 a. 3. *Op. cit.* p. 16). Mais il les interprète dans le sens d'un approfondissement de la théorie de la partie et du tout, qui est primordiale chez saint Thomas et qui est à la base de la conception « physique ». D. M. C.

189. F. NEVEUT C. M. *Est-il possible au pécheur, tant qu'il demeure dans son péché, d'avoir pour Dieu un simple amour de bienveillance?* — Div. Thom. Piac. 32 (1929) 162-166.

Le P. HÉRIS (*Rev. Sc. phil. théol.* 17, 1928, p. 812) soutient que saint Thomas enseigne la possibilité, dans le pécheur privé de charité, d'un véritable amour de bienveillance. Ne dit-il pas, en effet, qu'il est naturel à l'homme d'aimer Dieu plus que soi-même (p. ex. 1 q. a. 5) et qu'on peut aimer Dieu par dessus tout sans avoir la charité (*C. Sent.* 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 2)? M. N. répond fort judicieusement que l'amour naturel de Dieu, dont parle saint Thomas 1 q. 60 a. 5 et endroits parallèles, n'est autre que l'appétit ontologique de la fin dernière, commun à tous les êtres et très distinct de l'amour de bienveillance, lequel est un amour élicite; que dans le Commentaire des Sentences il ne s'agit pas de bienveillance mais d'amour souverain. Il aurait pu ajouter, pour ce dernier point, que plus tard dans la Somme théologique saint Thomas se rétracte: *in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc* (ad diligendum Deum naturaliter super omnia) *auxilio gratiae naturam sanantis* (1 2 q. 109 a. 3). D. M. C.

190. [G. BUSNELLI.] *L'attrizione d'amore.* — Civilta cattol. 1929, I, 116-130.

Le P. B. discute l'opinion du P. Périnelle au sujet de l'« attrition d'amour ». Il estime lui aussi (cf. *Bull.* n° 37, 118) que ni saint Thomas ni le Concile de Trente ne connaissent cet intermédiaire entre la contrition informée de charité et l'attrition qui s'accompagne d'amour de concupiscence. D. M. C.

191. J. Ude. *De organismo septem donorum Spiritus Sancti secundum mentem S. Thomae Aquinatis.* — Ciencia Tomista 38 (1928) 289-299.

M. U. expose clairement d'après la Somme théologique de S. Thomas la nature des dons du Saint-Esprit, et établit entre eux la hiérarchie suivante: les dons de crainte, de piété, de force, de science, d'intelligence, de conseil et enfin le don de sagesse qui, à ses yeux, prépare le plus immédiatement l'âme à la contemplation infuse.

Exposé fait « secundum mentem S. Thomae »; qui dès lors n'astreignait pas à une interprétation stricte des textes. Est-ce toutefois rendre complètement la pensée de S. Thomas que d'écrire: « Per virtutes supernaturales homo per seipsum *agit;* per dona autem a Spiritu Sancto *agitur* (p. 292) »? On ajoute sans doute avec S. Thomas: « Sed homo sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam *agit* in quantum est liberi arbitrii ». Mais au lieu de cette opposition, n'y avait-il pas lieu de souligner au contraire ce parallélisme: par les vertus, l'homme est disposé à obéir à l'action informante de la raison: « homo natus est *moveri* per rationem »; par les dons, à obéir à celle de l'Esprit-Saint: « divinitus *movetur* » (1 2 q. 68 a. 1)? D. O. LOTTIN.

192. H.-D. Noble O. P. *La responsabilité passionnelle.* — Rev. Sc. philos. théol. 18 (1929) 432-448.

193. P. Lumbreras O. P. *De sensualitatis peccato.* — Div. Thom. Piac. 32 (1929) 225-240.

S. Thomas d'Aquin a-t-il admis la responsabilité — légère d'ailleurs — des premiers mouvements de la passion? Le P. N. (p. 446-448) rappelle que les thomistes ont interprété différemment la pensée du maître: les uns estimant que S. Thomas n'admet la responsabilité de ces mouvements que lorsqu'ils tombent sous le volontaire indirect; les autres, plus rigoristes, pensant que S. Thomas les impute à faute du seul fait qu'ils auraient pu être empêchés par la vigilance de la raison.

La première interprétation a les préférences du P. N. De la seconde, au contraire, se rapproche le P. Lumbreras. C'est là aussi, pensons-nous, se rapprocher de la pensée de S. Thomas. Le saint Docteur ignore encore certaines distinctions introduites par ses commentateurs. C'est donc à bon droit que, pour saisir la pensée de S. Thomas, le P. L. a fait abstraction de ses successeurs, et s'est adressé au seul texte du maître, dont il cite tous les passages intéressants. Malgré quelques nuances que le P. L. eût pu découvrir par une étude chronologique des textes, la pensée de S. Thomas se montre ferme dès le début. C'est qu'elle se sent appuyée sur toute une tradition. En exposant prochainement la théorie des premiers mouvements de la passion depuis Pierre Lombard jusqu'à S. Thomas, nous constaterons que le rigorisme de S. Thomas est l'écho fidèle des tendances morales du temps. D. O. LOTTIN.

194. C. Spicq O. P. *Notes de lexicographie philosophique médiévale.*

Dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains. — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 269-281.

Dans le droit romain, le *dominium* s'entend toujours dans le sens actif d'un droit sur des choses; bientôt d'ailleurs, il s'identifia au droit de propriété, *proprietas*. La *possessio*, au contraire, est l'exercice de ce droit de propriété, se distinguant ainsi nettement du *dominium* et de la *proprietas*. Chez S. Thomas nous ne rencontrons pas la même précision. Sans doute, le *dominium* s'entend, comme chez les juristes romains, dans le sens actif de toute maîtrise pouvant s'exercer d'ailleurs (et ici S. Thomas élargit le sens donné à ce mot par les juristes) sur des personnes comme sur des choses. Mais les termes de *possessio* et de *proprietas* s'emploient tantôt dans le sens actif (la *possessio* est la maîtrise sur les biens matériels, la *proprietas* est cette même maîtrise sous forme de propriété privée), tantôt dans le sens passif inapplicable au terme *dominium*.

Dans cette note très soignée, l'auteur a pris la seule attitude digne d'un interprête : signaler chez le maître les imprécisions de langage là où elles sont, et ne point s'en scandaliser. L'imprécision d'ailleurs est d'ordre tout secondaire et a sa source, sans doute, dans l'imprécision des auteurs du temps que S. Thomas a utilisés. D. O. LOTTIN.

195. E. LONGPRÉ O. F. M. *Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges.* Texte inédit (Les Philos. belges, 10). — Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1928; in 4, x-243 p. Fr. 50.

Ces 34 *Quaestiones disputatae* de Gauthier de Bruges († 1307) traitent de la vertu, du libre arbitre et surtout de la conscience et de la correction fraternelle; en cela elles reflètent bien les discussions de l'époque (vers 1269). Une courte introduction renseigne sur l'essentiel de la vie et des œuvres de l'auteur. La preuve de l'authenticité des *Quaestiones* aurait pu être moins sommairement établie. Pour les 22 premières questions, l'éditeur a dû se contenter, sauf quelques corrections évidentes, de transcrire le seul manuscrit complet connu: *Florence, Bibl. Laurent. Plut XVII sin. cod. 7.* Le reste (q. 23-34 *De correctione fraterna*) a été contrôlé au moyen de *Troyes 655, Cambrai 275* et *Poitiers 89.* A partir de la page 171, on ne sait pourquoi, le typographe a subitement changé de caractères. D. H. B.

196. J. HOFFMANS. *Le neuvième quodlibet de Godefroid de Fontaine.* Texte inédit (Les Philos. belges, 4, 2). — Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1928; in 4, p. 181-296. Fr. 30.

L'édition des Quodlibets de Godefroid de Fontaines progresse lentement: après les Quodlibets 1-4 (1904), 5-7 (1914) 8 (1924), voici le 9e. L'on risque fort d'attendre longtemps encore l'introduction à l'édition complète annoncée dans l'Avant-propos de 1914 et qui doit nous renseigner sur les manuscrits employés (*Paris, B. N. 14.311, 15.842* et *Oxford, Pembroke College 170*), leur filiation, leur valeur. Singulière méthode que de publier des préliminaires en appendice.

Le présent quodlibet contient 20 questions, sur la puissance divine, la nature humaine du Christ, la création, la béatitude, le baptême, la pénitence, la charité, la justice, le péché d'hérésie, l'acte d'intelligence et finalement la qualité de science à attribuer à la philosophie ou à la théologie. Le titre de la *Quaestio III* serait plus exactement : *Utrum persona divina possit naturam* IRRATIONALEM *in unitate suppositi assumere* et non simplement *naturam*.

D. H. B.

197. J. Rubió Balaguer. *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lullià.* — Franciscalia (Barcelona, Editorial Franciscana, 1928 ; in 4, xi-399 p. Pes. 25) 335-348.

M. R. défend à bon droit l'intérêt que présenterait l'édition des œuvres de Raymond Lulle qui ne nous sont parvenues qu'en latin. Un travail d'approche nécessaire serait une étude sérieuse de la tradition manuscrite, ce qui faciliterait grandement la tâche du futur éditeur en établissant par la critique externe la valeur relative des manuscrits. Les quelques remarques que présente M. R. à ce sujet sont fort suggestives.

Dans le but de répandre plus largement ses écrits, Raymond Lulle en avait constitué trois dépôts : à la Chartreuse de Paris, chez Spinola à Gênes et à Majorque. Les mss que l'on peut prouver avoir appartenu à ces fonds primitifs ont donc une valeur toute spéciale. Quelques-uns de Paris se retrouvent à la Bibliothèque Nationale ; ceux de Gênes, à Paris également et à Munich, peut-être à Venise et à Rome ; ceux de Majorque ont été beaucoup plus dispersés. Trois catégories de mss méritent une attention particulière : les exemplaires dédiés par l'auteur à Spinola, à la Chartreuse de Paris, à la Sorbonne, à Philippe le Bel, etc. ; les copies faites dans l'entourage de Raymond Lulle, par ses amis ou ses disciples ; enfin les recueils qui groupent les écrits d'une période bien déterminée, par exemple le séjour de Lulle dans telle ville ou telle contrée. M. R. cite quelques exemples de chacune de ces catégories ; deux de la troisième sont spécialement frappants : *Ottob. 405* correspond à la production littéraire de Lulle pendant une année qu'il résida à Messine ; *Clm 10495* contient tous les livres mentionnés par le testament de Lulle comme devant être copiés et envoyés à Paris et à Gênes.

D. H. B.

198. R. d'Alòs-Moner. *Un nou manuscrit, fragmentari, de la « Doctrina pueril ».* — Franciscalia (Barcelona, Editorial Franciscana, 1928 ; in 4, xi-399 p. Pes. 25) 1-13.

Publication, d'après le ms. *Bibl. de Catalunya 700*, de quelques fragments catalans de la *Doctrina pueril* de Raymond Lulle, sur les sacrements, les dons du S. Esprit, les joies de la Vierge, les vertus théologales, etc.

D. H. B.

XIVe s. **199.** R.-M. Martin O. P. *La table des matières de l'ouvrage De quatuor materiis d'Hervé de Nédellec, O. P.* — Rev. Scienc. philos. théol. 18 (1929) 291-295.

Le *De quatuor materiis* — titre qui ne paraît pas original — est une collection de quatre ou cinq traités où Hervé de Nédellec réfute les principales théories

de Henri de Gand. Il doit avoir été composé entre les années 1301-2 et 1307. Le P. M. publie le catalogue des 61 questions dont il est composé, d'après le ms. *Bordeaux 147*. Nous notons quelques questions se rapportant à la christologie, à la vision béatifique, à la volonté et au libre arbitre. D. H. B.

200. F. SCHWENDINGER O. F. M. *De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra, O. F. M.* — Antonianum 4 (1929) 129-166 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 110).

Le P. S. achève l'examen des passages de la Genèse où Nicolas de Lyre reconnaît des prophéties messianiques: *Gen.* 49 (bénédiction de Jacob), *Num.* 24, 17 (*Orietur stella ex Jacob*), *Num.* 14, 21 (*Implebitur gloria Domini omnis terra*), *Deut.* 4, 7 (*Nec est alia natio tam grandis quae habeat deos appropinquantes sibi*...), *Deut.* 18, 18 (*Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui*). Cette étude donne un bon exemple de la méthode exégétique de Nicolas de Lyre et atteste son souci apologétique constant contre les juifs de son temps. D. H. B.

201. O. KARRER. *Um Meister Eckehart.* — Literar. Berichte aus dem Gebiete der Philos. H. 17-18 (1928) 54-64.

M. K. prend occasion de publications récentes pour affirmer une fois de plus la parfaite orthodoxie de Maître Eckhart. Sa doctrine sur la grâce en particulier ne différerait en rien pour le fond du catholicisme authentique et les expressions comme « Dieu en nous » « nous en Dieu » seraient à comprendre simplement dans le sens de notre participation à la vie divine par l'inhabitation de la Trinité dans l'âme et par notre incorporation au Christ mystique. Les termes qu'emploie ce néoplatonicien, pour représenter l'union intime de l'âme avec l'Etre divin, n'ont pas de quoi effaroucher: c'est le langage ordinaire des mystiques; on le retrouve textuellement chez Ruysbroeck et chez un Docteur de l'Eglise, S. Jean de la Croix; Nicolas de Cues s'est toujours refusé à voir chez Eckhart une opposition avec le dogme catholique.

Il est sans doute vrai de dire que beaucoup de formules d'Eckhart sont susceptibles d'une interprétation bénigne, mais tous les efforts de décantation de M. K. ne parviennent cependant pas à enlever à certaines d'entre elles leur saveur de panthéisme. Quoi qu'il en soit, aussi longtemps qu'une bonne édition critique des œuvres d'Eckhart fera défaut, le problème sera difficilement résolu. D. H. B.

202. J. KOCH. *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters.* — Extrait du Jahresbericht der Schles. Gesellschaft f. vaterländ. Kultur 1928; 15 p.

Contribution intéressante au problème Eckhart. M. K. examine surtout les écrits latins d'après *Trèves, Bibl. com. 72/1056* (Comment. I et II sur la Genèse, Comment. sur l'Exode) et les fragments publiés par Denifle. L'influence du néoplatonicien Avencebrol est minime, pour la bonne raison qu'Eckhart avait mieux que lui pour connaître le néoplatonisme; celle de Maimonide au contraire se révèle considérable. Eckhart connaît la traduction latine du *Guide*

des Egarés et s'inspire largement tant de sa méthode d'exégèse de l'Ancien Testament que de ses idées philosophiques. Jamais il ne le critique. En théologie particulièrement, c'est à Maimonide qu'il doit son idée centrale de la simplicité divine, avec les conséquences outrées qu'il en tire : impossibilité d'attribuer à Dieu de véritables perfections positives, relations trinitaires extrinsèques à l'essence divine. Le reste de son système témoignerait sans doute d'une égale dépendance. M. K. donne quelques indications sur ce sujet. Il annonce également la publication prochaine d'une édition critique de l'ancienne traduction latine du *Guide des Egarés.* Vu l'importance de cet ouvrage pour l'histoire de la scolastique, son édition sera la bienvenue. D. H. B.

203. J. Quint. *Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt.* — Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 6 (1928) 671-701.

M. Q., à qui l'on doit déjà la notice sur Eckhart dans le *Grundriss* d'Ueberweg-Geyer, retrouve dans la langue et le style des sermons d'Eckhart les tendances générales de sa doctrine. Eckhart est un mystique spéculatif ; d'accord avec la scolastique sur bien des points, comme sur Dieu, la Trinité, l'existence idéale des choses en Dieu, il traduit du latin de l'Ecole quantité de termes abstraits en *-heit, -keit* et *-unge*. Mais, de même que la scolastique ne suffit pas à rendre son ardeur mystique et qu'il en déborde les cadres lorsqu'il veut exprimer l'union vivante de toutes les créatures dans l'unité divine, ainsi il forge tout un vocabulaire nouveau, inconnu du latin ; il dégage de leur signification concrète usuelle une foule d'expressions et les transpose dans le monde idéal. La métaphore lui est familière, mais toujours l'image n'est là que pour servir la pensée, contrairement à ce que l'on constate chez Tauler ou Suso, où par exemple le sentiment de la nature est beaucoup plus cultivé pour lui-même. Ce langage abstrait, cher à Eckhart, ne traduit cependant pas des concepts figés. Au contraire, on remarque chez lui un effort constant pour vaincre leur rigidité et tenter de les dépasser. De là des procédés tels que les variations sur une même idée, les gradations, l'emploi fréquent d'hyperboles, d'antithèses, de tournures paradoxales, qui trahissent toutes le besoin fondamental du mystique de se représenter l'Etre absolu, infini et de tendre de tout son désir à l'union de l'âme avec lui.

Article très instructif qui montre la nécessité de la philologie pour l'étude sérieuse d'un auteur. D. H. B.

204. A. Auer O. S. B. *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert* (BGPTMA 27, 1-2). — Münster, Aschendorff, 1928 ; in 8, xiv-392 p. Mk. 15,30.

L'étude du *De consolatione theologiae* de Jean de Dambach O. P. († 1372), qu'on pourrait croire à première vue peu importante puisqu'il ne s'agit en somme que d'une compilation, se révèle au contraire des plus suggestives. Etant lui-même dans l'adversité, Jean de Dambach, pour se consoler et consoler en même temps son prochain, conçut le projet d'un ouvrage où chacun pût facilement trouver un remède approprié à son mal, de quelque nature qu'il fût.

Il s'inspira du *De consolatione philosophiae* de Boëce, mais se mettant au point de vue de la révélation chrétienne, il intitula son livre : *De consolatione theologiae.* Les considérations théologiques n'y sont toutefois que simplement juxtaposées aux théories de morale naturelle défendues par l'auteur. Celui-ci n'avait pas l'esprit assez synthétique pour en faire un tout organique, d'autant moins que, loin de s'harmoniser, ces deux aspects du problème entraient fréquemment en conflit. L'éthique de Jean de Dambach est en effet fortement imprégnée de pensée antique : dans le fond, elle ne diffère guère de la morale stoïcienne de Sénèque. Après Boëce, les auteurs qu'elle suit avec le plus de complaisance sont tous païens : Sénèque, Cicéron, Aristote, Théophraste, Valère Maxime ; et ce ne sont là que les principaux. C'est à eux que Jean de Dambach emprunte ses conceptions sur le bonheur, sans même songer à les transposer en langage chrétien. Les biens extérieurs, dit-il, sont incapables de rendre l'homme heureux, parce que le bonheur qu'ils offrent n'a que l'apparence du vrai bonheur : il est faux, instable, incomplet, nuisible à l'âme. Celle-ci est emprisonnée dans le corps ; elle doit le mépriser, le combattre et aspirer à l'heure où la mort l'en délivrera. Le plaisir est le plus faux des biens terrestres ; toute volupté, quel que soit son objet, est mauvaise. Mariage, famille, amitié, rien n'est épargné. Un père ne doit pas pleurer la perte de ses enfants, pas plus qu'une perte d'argent ; les enfants sont d'ailleurs de véritables *tortores,* selon l'expression de Boëce, et il est beaucoup plus raisonnable de ne pas en désirer. Ce pessimisme lugubre est si accentué que Jean de Dambach paraît parfois en oublier la Providence : il parle du destin, du jeu de la fortune : *ludit in humanis potentia rebus.*

Pour Boëce, le seul objet qui puisse assurer à l'homme le bonheur parfait, c'est Dieu, le souverain bien ; sur la terre l'homme est heureux dans la mesure où il participe à ce souverain bien. Jean de Dambach abandonne ici Boëce ; son changement de point de vue est frappant : après avoir recherché jusqu'à présent l'objet qui donnera le vrai bonheur, il se renferme maintenant dans le sujet, l'âme, et dit avec Sénèque : le vrai bonheur est intérieur ; c'est la vertu. Il transporte sur celle-ci, et non sur Dieu comme Boëce, toutes les qualités qu'il a refusées aux biens terrestres. Et par vertu il n'entend pas une activité vertueuse, mais seulement un état de repos intérieur, une égalité d'âme : la vertu stoïcienne. Tout ce qui favorisera ce repos intérieur contribuera par le fait même au bonheur de l'homme : le silence, la solitude, la soumission aux nécessités de la fortune, la simplicité d'une vie primitive, la contemplation, c'est-à-dire la philosophie, etc. Le vrai mal est immanent comme le bien : ce sont les vices et les passions et la seule activité de l'âme doit être de les combattre. Les maux extérieurs sont des biens, si l'on considère l'ensemble de l'univers ; Dieu les envoie aux hommes vertueux pour les tenir en haleine et leur faciliter le mépris des biens terrestres.

Dom A. n'a pas seulement montré combien stoïcienne était la morale de Jean de Dambach, il en a étudié l'influence considérable sur l'ascèse des 14e et 15e siècles. C'est là un fait capital. Par les nombreuses accomodations qu'on en fit, la *Consolatio* fut rapidement connue partout, en Allemagne et ailleurs. Des auteurs comme Jean Nider, Bernard de Waging, Hadrien le Chartreux s'en inspirèrent. Il ne serait pas difficile de retrouver le même esprit dans certaines pages de l'Imitation.

Outre tout cela, on trouvera dans le livre très dense de dom A. un chapitre sur la vie et l'activité littéraire de Jean de Dambach, un autre sur les sources de sa connaissance des auteurs anciens — bel exemple de l'importance des florilèges — enfin, une vaste étude sur une foule d'écrits de « consolation », du 11e au 16e siècle. Parmi ces écrits, n'est pas mentionné le *Liber de consolatione eremitani* de Raymond Lulle, édité par R. d'Alòs. D. H. B.

XVe s. **205.** J. STELZENBERGER. *Die Mystik des Johannes Gerson* (Breslauer Stud. zur histor. Theologie 10). — Breslau, Müller & Seiffert, 1928; in 8, XV-112 p. Mk. 5.

Dans le domaine de la théologie mystique, autant que dans celui de l'action politique, l'activité de Gerson fut considérable. Mais il se défendit toujours de vouloir faire œuvre originale: *nostrum hactenus studium*, écrivait-il à la fin de sa vie, *fuit concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica*, et pour cela il se contentait de glaner chez ses devanciers ce qu'il y trouvait bon et de l'ordonner en système. De là, dans un travail sur Gerson, l'importance de la recherche de ses sources. M. S. y a consacré la grosse moitié de son étude. Il va sans dire que la première source est l'Ecriture; son emploi ne révèle aucune particularité propre à Gerson. Parmi les Pères, les deux qui marquèrent vraiment de leur empreinte l'esprit du chancelier de Paris sont S. Augustin et le Ps.-Denys, le premier davantage pour les idées, le second pour la terminologie. Ses maîtres médiévaux furent S. Bernard, les Victorins, S. Bonaventure, et aussi, mais dans une mesure beaucoup moindre, S. Thomas. Du 14e siècle, le chartreux Hugues de Balma, assez peu connu jusqu'ici, paraît l'avoir très largement influencé. Quant à l'occamisme de Gerson, il reste purement théorique; sa mystique n'en subit pas le contre-coup. Les mystiques allemands non plus n'ont guère laissé de traces dans sa pensée, soit à cause de l'ignorance où il était de leur langue, soit en raison d'une certaine défiance envers une spiritualité qu'il considérait comme trop peu traditionnelle — défiance qui apparaît notamment dans sa polémique contre Ruysbroeck.

L'exposé de la mystique de Gerson, qui fait l'objet du reste du volume, est avant tout une analyse de ses deux ouvrages: *De mystica theologia speculativa* et *De mystica theologia practica*. Gerson, qui veut rétablir la continuité entre la théologie spéculative et la mystique, les distingue cependant nettement l'une de l'autre: la première se base sur les puissances rationnelles pour connaître le vrai, la seconde, sur les puissances affectives dont l'objet est le bien. Comme toute connaissance est mêlée d'amour, ainsi en mystique la pratique doit toujours se joindre à la théorie. Dans ce double cadre spéculatif et pratique, emprunté d'ailleurs à Hugues de Balma, Gerson expose avec méthode et clarté les positions traditionnelles de la mystique médiévale. Si ce ne fut pas à son originalité qu'il dut le succès qu'il trouva auprès des générations qui le suivirent, ce fut à sa sobriété, à sa pondération, en même temps qu'au profond sentiment religieux dont toute sa science était imprégnée.

Deux remarques. P. 36: pourquoi dit-on que Gerson attribue « auffallenderweise » à Pierre Lombard la théorie qui fait de l'amour de Dieu, Dieu lui-même, puisque de fait pour Pierre Lombard la charité n'est autre que l'Esprit-Saint? P. 48: il n'est pas exact de dire que S. Bonaventure et, avant lui,

Alexandre de Halès ont été les premiers à placer explicitement la syndérèse dans la volonté. C'était chose faite avant eux par le chancelier Philippe; les maîtres franciscains ne firent que s'en inspirer. Voir sur ce sujet les articles de D. O. Lottin dans *Rev. néoscol.* 1926, 1927 et 1928. D. H. B.

206. L. VERSCHUEREN O. F. M. *De latijnse edities der « Theologia mystica ».* — Ons geest. Erf. 3 (1929) 5-21.

Relevé et brève description des 7 éditions (1538, 1545, 1556, 1586, 1601, 1609, 1611. On parle en outre de 1604 et de 1656. A tort, dit le P. V.) de la *Theologia mystica* de Henric Herp (Henricus Harphius), gardien des Frères mineurs de Malines au déclin du XVe siècle. La formation de cet ouvrage, qui réunit plusieurs traités distincts (*Soliloquium, Directorium, Eden, Scala amoris*) est dû à l'initiative de Bruno Loer, qui reprit pour le *Directorium*, originairement écrit en néerlandais (*Spieghel der volcomenheit*), la traduction de Blomevenna, chartreux de Cologne comme son emprunteur. Le P. V. publiera bientôt le texte, néerlandais et latin, du *Spieghel*. D. H. B.

207. J. HUIJBEN O. S. B. *Nog een vergeten mystieke grootheid.* — Ons geest. Erf 2 (1928) 361-392; 3 (1929) 60-70, 144-164 (à suivre. Voir *Bull.* n° 63).

D. H. recherche les traces de l'influence du *Peerle* sur les auteurs spirituels néerlandais postérieurs. Impossible de les signaler toutes ici. Nommons: les *Geestelijke oefeningen* (*Exercitia christiformia*) de van Esch, le *Spiegel der volcomenheyt* (*Speculum perfectionis christianae*) qui est peut-être de Blomevenna, le *Pharetra divini amoris* de Lanspergius, enfin et surtout les *Institutiones Taulerianae* de Canisius et l'*Institutio spiritualis* de Louis de Blois. Cette vogue singulière n'empêcha pas *De Peerle* d'être regardé comme suspect dans certains milieux théologiques du XVIe siècle, notamment à l'Université de Louvain. Il est vrai que l'idée fondamentale, si néerlandaise, si moderne, mais si peu traditionnelle en somme, de la *Christusbeleving* ne fut pas mise en cause. D. H. B.

208. I. G. MENENDEZ-REIGADA O. P. *El Sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes.* — Ciencia tom. 39 (1929) 307-330. XVIe s.

Abstraction faite d'applications des principes de Vitoria aux conditions de la vie moderne, qui ne nous intéressent ici qu'indirectement, on trouvera dans cet article un exposé clair et succinct de la théorie du droit des gens chez celui qu'on se plaît à appeler aujourd'hui « le fondateur du droit international ».

L'idée fondamentale de Vitoria est que l'homme, être social, forme avec tous ses semblables une société unique, basée sur la communauté de nature. Cette société universelle, antérieure aux états particuliers et au-dessus d'eux, est régie par le droit des gens. Celui-ci ne fait pas partie du droit naturel, mais du droit positif; néanmoins, comme pour S. Thomas d'ailleurs, il est très proche du droit naturel qui ne pourrait subsister sans lui. Ainsi que le diront

les successeurs de Vitoria à Salamanque, Medina et Bañez, la raison le connaît immédiatement au moyen d'un syllogisme dont une des prémisses est un principe de loi naturelle, l'autre un fait universel; ainsi par exemple le droit de propriété, l'inviolabilité des plénipotentiaires en temps de guerre. C'est ce qui explique que, tout en n'étant pas du droit naturel, le droit des gens vaille pour tous les hommes. Il ne coïncide pas cependant avec le droit international, car chaque individu a des droits envers ses semblables, non seulement en tant que citoyen de telle nation, mais aussi en tant qu'homme simplement.

Il y a obligation morale d'observer le droit des gens, à cause de sa connexion intime avec le droit naturel. Le grand effort de François de Vitoria, dit le P. M.-R., fut de lui assigner également une base juridique. La question est traitée avant tout du point de vue des relations internationales. Le droit des gens n'est pas le résultat d'un pacte; il a de lui-même force de loi et tous les états y sont soumis. En fait il n'existe pas d'autorité supranationale qui puisse formuler la loi et la faire respecter; Vitoria envisage cependant sa possibilité. A son défaut, toute nation peut intervenir auprès d'une autre dans le cas d'une injure faite au droit des gens. La seule sanction efficace est la guerre; c'est même le seul motif, et encore dans des conditions bien précises, d'une guerre juste. Vitoria ne parle pas encore d'arbitrage; le premier à en parler sera Bañez. D. H. B.

209. H. BEUVE-MÉRY. *La Théorie des Pouvoirs Publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporain.* — Paris, Editions Spes, 1928; in 8, 116 p. Fr. 20.

Par un rapide examen des *Relectiones*, M. B.-M. tente de reconstruire le système politique de François de Vitoria. Deux grandes divisions: l'état, la communauté internationale. La vie sociale est exigée par la nature même de l'homme, et cette exigence naturelle requiert également le pouvoir qui doit régir la société et la mener à sa fin: le bien commun. Mais la forme concrète du pouvoir est laissée au libre choix de la communauté; c'est à elle, siège primitif de ce pouvoir idéal, de déterminer quel sera le régime qui la gouvernera. A ce propos, on chercherait en vain dans S. Thomas *S. Theol.* 1 2 q. 90 a. 3 ce qu'y voit M. B.-M. (p. 50): la distinction entre société non encore organisée et société organisée; dans le premier cas, la communauté serait chargée et de l'organisation et de la désignation du détenteur du pouvoir, dans le second cas, elle désignerait seulement ce détenteur. S. Thomas n'y parle que de l'auteur de la loi en général: la communauté ou celui qui en tient lieu.

Dans la détermination des éléments constitutifs de la loi et la portée de celle-ci, François de Vitoria se montre très proche de S. Thomas. Il ne connaît pas de loi purement pénale; seule une loi injuste délie la conscience et le recours à la force peut, dans ce cas, devenir légitime.

M. B.-M., pour exposer les principes de Vitoria quant au droit international, prend pour point de départ les rapports entre les différentes nations constituées. N'eût-il pas été plus conforme à la pensée du théologien de Salamanque de mettre davantage l'accent sur l'idée de communauté naturelle entre tous les

hommes. C'est de ce principe fondamental que découlent tous les droits qui doivent réglementer les relations entre les divers pays: le droit de communication et de commerce, d'immigration et de naturalisation, d'évangélisation, de colonisation, et enfin, le droit qui doit faire respecter tous les autres: le droit de guerre. L'explication des textes divergents à première vue, dont les uns admettent, les autres nient, le droit d'intervention pour réprimer la violation de la loi naturelle, eût été plus claire, semble-t-il, en distinguant les péchés contre la justice naturelle, comme le meurtre d'innocents, la tyrannie, et les péchés *per antononomasiam contra naturam,* selon l'expression de Soto, comme la sodomie, la bestialité. Les premiers seuls, en vertu de la solidarité naturelle qui relie tous les hommes, justifient le droit d'intervention.

Pour conclure, l'ouvrage de M. B.-M. expose bien dans ses grandes lignes la politique de Vitoria; un seul regret: c'est que, çà et là, spécialement pour les relations entre états ou entre Eglise et état, il soit resté trop superficiel.

D. H. B.

210. C. Barcia Trelles. *Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional moderno* (Universidad de Valladolid. Publicaciones de la sección de estudios americanistas. V, 3). — Madrid, Editorial Reus, 1928; in 4, 229 p. Pes. 8.

M. B. T. vient heureusement combler, du moins sur le point particulier des relations internationales, la brièveté parfois trop sommaire de M. Beuve-Méry. A l'origine de ce livre, écrit avec beaucoup de clarté et de précision, sont dix conférences que l'auteur prononça en juillet 1927 au Palais de la Paix à La Haye.

Le fait récent de la découverte du Nouveau Monde posait aux théologiens du début du XVIe siècle ce problème moral bien concret: comment justifier l'action des Espagnols contre les Indiens et l'extension de la souveraineté royale par l'annexion de leurs territoires. François de Vitoria y a consacré sa *Relectio de indis prior,* et c'est son grand mérite de l'avoir fait avec une hauteur de vues et une loyauté peu communes. Il commence par le côté négatif de la question: quels sont les titres qui ne peuvent légitimer une conquête? Nous ne pouvons ici qu'énumérer les principaux; M. B. T. donne un court aperçu sur l'histoire de chacune de ces théories. C'est d'abord le titre d'empereur: l'autorité impériale n'a rien qui permette de l'étendre à tout l'univers, pas plus d'ailleurs que le pouvoir temporel du pape, malgré les apparences contraires de la bulle d'Alexandre VI du 4 mai 1493. On ne peut non plus traiter ces terres comme *res nullius* et dire qu'elles appartiennent au premier occupant: les Indiens en étaient les propriétaires incontestables. Contre l'état d'infidélité et de péché de ceux-ci, la seule arme licite est l'évangélisation par la persuasion, non par la force. Les renonciations, qu'on pourrait extorquer par pression sur des indigènes ignorants et craintifs, n'ont évidemment aucune valeur. Dans la réfutation que fait Vitoria de ces titres fallacieux, on trouverait toute une méthode de colonisation.

A la base de tous les titres qu'il considère comme légitimes, François de Vitoria place le grand principe de la communauté naturelle de tous les hom-

mes, quels que soient leur race et leur degré de culture. C'est ce principe en effet qui fonde le droit de communication avec ses corollaires : le droit au commerce, la liberté des mers et des ports. Les Indiens ne peuvent raisonnablement s'opposer à l'exercice de ces droits par les Espagnols. S'ils le font, ils lèsent le droit des gens et leur faire la guerre pour réparer cette violation devient un devoir, car c'est le seul moyen de sauvegarder le patrimoine moral commun à toute l'humanité.

François de Vitoria examine le problème de la guerre dans sa *Relectio de indis posterior seu de jure belli*. Tout y est dominé par l'idée de justice ; c'est elle qui éclaire toutes ses déductions : sur la licéité de la guerre, l'autorité compétente pour la déclarer, les garanties dont cette autorité doit s'entourer pour s'assurer de la justice de sa cause, sur l'attitude que doivent prendre princes ou sujets en cas de doute à cet égard, sur le rôle de juge que remplit le prince vis-à-vis des ennemis, sur les sanctions personnelles et matérielles, proportionnées au délit.

En beaucoup de points, François de Vitoria est véritablement un précurseur et il est superflu de souligner tout l'intérêt d'actualité que présente son étude. M. B. T. en fait de nombreuses applications à des questions modernes, comme celles des colonies, de l'immigration, des mandats internationaux, de l'arbitrage. Le seul reproche qu'on puisse lui faire, c'est de parler indifféremment de droit des gens et de droit international. Ces deux notions ne se recouvrent pas adéquatement chez François de Vitoria : voir *Bull.* n. 208. D. H. B.

17

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Janvier 1930

211. H. Caplan. *The four senses of scriptural interpretation and the mediaeval theory of preaching.* — Speculum 4 (1929) 282-290. Ve s.

Parmi les théologiens et exégètes du moyen âge, le quadruple sens de l'Écriture — *historicus, tropologicus, allegoricus, anagogicus* — si peu goûté par la réforme du xvie siècle, était fort répandu. M. C. estime (contre L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, 1869, p. 163) qu'il l'était également chez les prédicateurs. Voir p. ex. les règles tracées par le *Liber quo ordine sermo fieri debeat* de Guibert de Nogent et l'*Ars praedicandi* d'un disciple anonyme de S. Thomas.

On le trouve déjà chez Eucher de Lyon et surtout chez Cassien. S. Thomas qui l'admet ne croit pas que cette multiplicité de sens soit une source de confusion et de désordre, car, dit-il *S. Theol.* 1 q. 1 a. 10. ad 1, ce ne sont pas les mots qui ont plusieurs sens, ce sont les réalités désignées par eux qui signifient d'autres réalités (Il est regrettable que M. C. n'ait pas connu P. Synave, *La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures* dans *Revue biblique* 35, 1926, p. 40-65).

S. Augustin, S. Grégoire le Grand etc. en occident, Origène et d'autres en orient ont des classifications différentes, mais le principe de la multiplicité des sens — issu d'Alexandrie et par delà peut-être de l'*Hagada* juive — était général. On allait parfois très loin : Angelom de Luxeuil compte sept sens ; Scot Erigène parle d'une infinité. M. C. indique huit sens pour Odon de Cluny. C'est sans doute une erreur. L'éditeur Marrier (PL 133, 105) ne prétend nullement les avoir rencontrés tous, même équivalemment, chez Odon.

Les exégètes juifs du moyen âge connaissent — en dépendance des chrétiens sans doute — une méthode analogue à celle des quatre sens. M. C. se demande s'il n'y aurait pas intérêt à rechercher plus en détail les rapports entre l'exégèse juive et chrétienne du moyen âge. D. M. C.

212. B. Botte O.S.B. *L'Ange du Sacrifice.* — Cours et Conférences des Semaines Liturgiques, 7 (Louvain, Mont César, 1929 ; in 8, xxiv-309 p. Fr. 25) 209-221.

213. B. Botte O.S.B. *L'Ange du Sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au moyen âge.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 285-308.

Le *Supplices* a reçu diverses interprétations. Les uns en font une prière d'oblation et prennent l'expression *Sanctus Angelus* dans son sens littéral ; les autres

en font une épiclèse et voient dans l'ange le Christ ou l'Esprit-Saint. Examinant la question d'un point de vue strictement historique, j'ai cru devoir me rallier à la première opinion, m'appuyant sur le texte du *De Sacramentis* IV c. VI (PL 16, 464), sur le parallélisme de certaines prières d'offrande des liturgies orientales et sur des textes liturgiques anciens qui font intervenir un ange véritable au saint Sacrifice.

Dans un second article, j'ai fait l'histoire de l interprétation du *Supplices*. On peut distinguer trois courants. Le premier, qui se retrouve dans les anciennes *Expositiones missae*, interprète la prière dans son sens naturel ; le second, entièrement dépendant de Paschase Radbert, fait du *Supplices* une prière de consécration, mais ne spécule pas sur la personne de l'ange ; le troisième enfin, à partir du XIIe siècle, voit dans l'ange le Christ, mais ne fait pas du *Supplices* une demande de consécration. Ces deux derniers courants ne paraissent point s'être mêlés avant la fin du XIIIe siècle. Ni l'un ni l'autre ne constituent une tradition se rattachant aux origines de la prière, l'un parce qu'il trouve son explication dans les spéculations de Paschase Radbert, l'autre parce qu'il est trop tardif.

Chemin faisant j'ai dû signaler et critiquer les défauts de méthode de Hoppe, Cagin et du P. de la Taille qui s'étaient avant moi occupés de cette question. J'ai suggéré également une hypothèse sur la formation du *Supplices* : le déplacement du rite de la fraction et la disparition partielle d'une épiclèse de confraction pourrait expliquer le passage de la forme du *De Sacramentis* à la forme actuelle.

D. B. BOTTE.

214. E. GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Études de philosophie médiévale, 11). — Paris, J. Vrin, 1929 ; in 8, 352 p. Fr. 40.

Une Introduction à l'étude de S. Augustin ne mérite ce titre modeste que pour le lecteur : pour l'auteur pareille Introduction est en réalité une Conclusion, fruit de l'étude assidue et prolongée.

M. Gilson est philosophe. C'est en philosophe qu'il a voulu scruter Augustin ; c'est en philosophe qu'il expose sa pensée. Celle-ci cependant est si imprégnée de théologie, si pleine de Dieu, que pas un aspect n'en est purement philosophique.

Sagement, G. pose au début de son étude que toute la philosophie d'Augustin se développe autour de l'idée de béatitude. L'intellectualisme s'y harmonise avec le volontarisme par cela seul que, pour Augustin, le Vrai n'est béatifiant, que parce qu'il est aussi le Bien. L'itinéraire de l'âme la conduira donc vers Dieu, Bien suprême. Quel est-il ? Augustin, préludant de loin aux démarches intellectuelles de Descartes, part de la conscience que l'âme possède de son acte de pensée. De là se développe l'argument contre le scepticisme, puis l'approfondissement de l'idée de vérité, laquelle, se montrant comme un absolu dominant l'homme, porte avec soi son caractère divin. On voit comment Augustin s'est engagé dans la voie qui mène au raisonnement de S. Anselme. La philosophie est donc recherche de Dieu.

Recherche par l'intelligence. Ici bien des questions surgissent. Le problème des rapports entre foi et philosophie en est une. G. montre que, pour Augustin,

ces rapports ne sont pas ceux de deux termes autonomes : la raison ne joue pas le rôle d'esclave de la foi, car le donné révélé ne commande pas, par voie de déduction, certaines attitudes philosophiques : l'augustinien, lorsqu'il philosophe, le fait uniquement « pour voir si et dans quelle mesure le contenu du donné révélé coïncide avec celui de la raison (p. 301) ». Il y a une telle harmonie que la difficulté n'existe pas. L'origine des idées et la doctrine augustinienne de l'illumination est un autre point scabreux, que G. traite avec circonspection. L'âme possède un maître intérieur : Dieu présent en elle. Son action y est illuminatrice. Comment ? Ni la théorie des idées divines ni l'abstraction aristotélicienne n'expriment fidèlement, dit G., la pensée augustinienne. Il faut renoncer à être plus précis puisque Augustin lui-même n'a formulé aucune doctrine claire. Ceci paraîtra bien prudent.

La recherche de Dieu se fait encore par la volonté. Ici M. Gilson parle de la Sagesse, distincte de la raison. Il expose le système moral d'Augustin, puis touche aux grandes questions de la prédestination, de la grâce et du libre arbitre. Exposé intéressant mais, manifestement, l'auteur reste tributaire de ses devanciers, surtout du P. Portalié. Le livre si approfondi du P. Cayré sur la contemplation augustinienne aurait pu suggérer à M. Gilson d'expliciter davantage le rôle du facteur surnaturel dans la doctrine d'Augustin. Le terme de « contemplation » n'est employé que pour la troisième partie où il s'agit de reconnaître Dieu dans son œuvre : la création, la matière, l'âme humaine.Mais n'oublions pas que nous n'avons ici qu'une introduction.

La synthèse finale est suggestive. G. y montre comment la foi domine le système augustinien ; comment, dans l'ordre de la grâce et de l'amour où se place le docteur d'Hippone, on n'est pas conduit à Dieu comme à un terme mais « comme à un centre où, selon quelque direction que l'on s'en éloigne, il faut nécessairement revenir » (p. 295). D'où l'abondance des digressions chez Augustin. Par tendance générale « une doctrine augustinienne inclinera spontanément vers ce qui accorde moins à la nature et plus à Dieu » (p. 299). C'est dire que la philosophie d'Augustin est proprement une philosophie chrétienne, « considérant la révélation comme une source de lumière pour la raison » (p. 302). Augustin n'est donc pas philosophe, avoue G., dans le sens où beaucoup emploient ce mot. Au reste il n'admet de vraie philosophie « que celle qui, non contente de montrer la fin, donne les moyens d'y parvenir » (p. 303). Très intellectualiste néanmoins, la pensée augustinienne s'appuie à son départ sur les certitudes et les intuitions de l'âme s'appréhendant elle-même. Là est le commencement de toute réflexion philosophique : l'âme est donc plus connue que le corps, la voie qui conduit à Dieu passe nécessairement par la pensée (p. 305).

Perspectives élevées sur lesquelles s'achève le beau volume, indispensable au philosophe et au théologien. C'est un excellent manuel d'orientation, rendu très commode par une bonne table analytique, et enrichi d'une bibliographie choisie avec jugement et délicatesse. Il eût été bien utile d'y joindre une table des textes analysés au cours du travail. D. B. C.

215. L. Pera O.S.A. *La creazione simultanea e virtuale secondo s. Agostino.* Ipotesi risolutive dei problemi cosmogonici, biologici

e psichici fondate sulla concezione agostiniana della creazione. Vol. I. *I problemi cosmogonici.* Vol. II. *I problemi biologici.* — Firenze, Libr. editr. fiorentina, 1929 ; in 12, xv-109 et xix-82 p. L. 5 (le vol.).

Dans la pensée de l'auteur ces deux opuscules doivent être suivis de deux autres et ne présentent qu'un résumé succinct de l'ouvrage qu'il projette. Partant des textes de S. Augustin sur la création virtuelle, le P. Pera se demande quel est leur sens et leur portée, tant dans l'ordre inorganique que pour les êtres vivants. Il esquisse en même temps les théories modernes sur la formation du monde et l'évolution des êtres.

La tentation était grande d'accorder à l'exposé d'hypothèses scientifiques une large place ; plus grand le danger d'imaginer, en matière d'exégèse biblique, un concordisme rajeuni. L'auteur n'a pas su éviter entièrement ces écueils : il s'était proposé de parler surtout de la doctrine augustinienne ; en fait, il y mêle nombre de digressions qui, en soi, intéressent moins le théologien.

Malgré ces défauts, on saluera avec sympathie ces deux petits volumes et même, si je ne me trompe, il faut leur reconnaître une réelle importance.

Le P. Pera n'hésite pas à interpréter les affirmations de S. Augustin dans le sens qu'on peut appeler évolutionniste. Il n'aime pas ce mot et propose de distinguer le « virtualisme » augustinien d'avec l'« évolutionnisme », pris dans le sens mécaniste. En d'autres termes, la doctrine d'Augustin est bien que Dieu a créé toutes choses dans quelques corps primitifs, mais doués par lui d'une virtualité de développement, tandis que Darwin faisait seulement appel, pour le progrès, à des causes extrinsèques et occasionnelles.

Le P. Pera n'hésite pas à aller jusqu'au bout de sa pensée : le processus virtualiste s'applique aux vivants, même au corps de l'homme. Ici S. Augustin est dépassé, car il laissa l'alternative entre virtualisme et créationnisme, avec une préférence marquée pour le second. Le P. Pera est plus décidé. Mais il insiste sur le point que, spécialement pour l'homme, la nature n'a point été abandonnée aux caprices du hasard. Non seulement la force de progrès déposée en elle par le Créateur tendait dans sa virtualité originelle vers le terme humain qu'elle devait un jour atteindre, mais encore « Dieu veilla toujours sur elle, l'aidant d'une providence toute particulière, en sorte qu'infailliblement le corps atteignît sa dernière forme adulte et complète, dans sa structure actuelle » (p. 78).

S. É. le cardinal Maffi, dont on sait la compétence en matière scientifique, a daigné préfacer cet ouvrage et le bénir. Sans garantir à l'auteur le succès incontesté, il le lui souhaite « et vous savez, dit-il, avec quelle sincérité ! »

D. B. C.

216. M. Cappuyns O. S. B. *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine.* —Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 309-337.

Prosper est un personnage important au seuil du moyen âge. Il reçoit de saint Augustin, son vénéré maître, un système de doctrines très rigides au sujet de la grâce et la prédestination. Fidèle d'abord (jusque vers 432), il abandonne sous le coup des attaques semipélagiennes la volonté salvifique restreinte et la pré-

destination à l'enfer *ante praevisa demerita* (432-435) ; puis, sous l'influence de Rome, dans ses fameux *Capitula*, il désolidarise la cause de la grâce gratuite de celle de la prédestination inconditionnée et va jusqu'à composer un ouvrage, le *De vocatione omnium gentium*, en faveur de l'universalisme.

Ainsi donc dès le lendemain de la mort de saint Augustin un triage s'opère dans son enseignement, triage qui sera consacré par le concile d'Orange (529). On peut dire dès lors sans exagération qu'à aucun moment de son histoire, pas plus au ve siècle qu'avant ou après, l'Église n'a fait sienne la doctrine intégrale du docteur de la Grâce. D. M. C.

217. L. COOPER. *A Concordance of Boethius.* The five theological tractates and the Consolation of Philosophy. — Cambridge (Mass.), The Medieval Acad. of Amer., 1928 ; in 8, XI-467 p. VIe s.

Instrument de travail indispensable à tous ceux qui veulent retrouver les traces sensibles de l'influence de Boèce dans les siècles postérieurs. Chaque mot à l'exception de quelques particules, pronoms, prépositions, copules est accompagné d'un ample contexte. M. C. pousse le scrupule scientifique jusqu'à faire la liste complète des références à *a, ab, ac, ad, ab, atque, e, ex, et, est, non, cum* etc. C'est exagéré et, sans doute, inutile. Mais cela nous convainc du moins que le relevé ne laisse rien à désirer. M. C. traite séparément toutes les flexions de chaque mot. Nous regrettons seulement qu'il ne les ait pas disposées ensemble au lieu de soumettre chacune d'elles au régime rigoureusement alphabétique. Le texte dépouillé est celui de Stewart et Rand sans négliger les variantes de Peiper, Engelbrecht Weinberger et Fortescue-Smith. D. M. C.

218. H. R. PATCH. *Fate in Boethius and the Neoplatonists.* — Speculum 4 (1929) 62-72.

Le passage de la *Consolatio* sur le Fatum et la Providence (L. IV pr. VI) s'inspire, on le sait, de Proclus (*De providentia et fato* 5-9). M. S. montre d'une part que Boèce ne copie pas servilement son modèle et d'autre part qu'il le complète en s'inspirant — fidèle à ses habitudes éclectiques — directement de Plotin (*Enn.* passim). D. M. C.

219. P. SEJOURNÉ O.S.B. *Saint Isidore de Séville.* Son rôle dans l'Histoire du Droit canonique (Études de Théologie historique). — Paris, G. Beauchesne, 1929 ; in 8, 535 p.

Nous avons donné ailleurs (*Revue d'Hist. ecclés.*, janvier 1930) une appréciation d'ensemble sur cet important ouvrage où dom S. s'attache surtout à rendre probable la codification de l'*Hispana* par saint Isidore. Nous n'y reviendrons pas ici, sinon pour signaler la récente étude, en sens contraire, de J. TARRÉ, *Sur les origines arlésiennes de la collection canonique dite Hispana* (dans MÉLANGES P. FOURNIER, 1929, p. 705-724).

Tarré et Séjourné sont d'accord en somme pour reconnaître à l'*Hispana* de fortes attaches arlésiennes, mais tandis que l'un explique les éléments visigothiques par l'intervention espagnole, notamment celle d'Isidore, l'autre n'y

voit qu'un effet de la situation géographique d'Arles ; il dirait : « collection arlésienne visigothique ».

Qu'en est-il ? Les raisons de Dom S. nous semblent toujours sérieuses. Mais pour émettre un jugement définitif, il convient d'attendre le détail de la tradition manuscrite, souverain juge en la matière et malheureusement un peu négligée par D. S.

Nous ne ferons que glaner ici dans le livre fouillé de D. S. les traits qui intéressent plus spécialement ce Bulletin.

D. S. place entre 590-600 l'œuvre scripturaire d'Isidore au sujet de laquelle il développe légèrement les conclusions de dom De Bruyne (p. 27-29 ; 42-43. Ici encore, il semble que M. Tarré soit en désaccord. Voir *art. cit.*, p. 723 note 83). Il admet, avec un nouveau surcroît de probabilité, l'authenticité du *Versus in Bibliotheca*, si significatif pour les sympathies classiques d'Isidore (p. 38). Il rejette résolument l'authenticité de la lettre à Mason et déclare suspectes ou au moins interpolées de leurs passages trop romanisants les lettres à Claudius et à Eugène. Par contre les lettres à Helladius et à Leufroy seraient authentiques (p. 73-81 ; 94-95). Vers la fin quelques aperçus concernant l'influence d'Isidore sur les commentateurs bibliques (p. 480-483), les auteurs de pénitentiels (p. 384-387 ; 417-419), les conceptions théocratiques (p. 404-408) du moyen âge.

Pour ce qui est de la théologie d'Isidore, voici quelques points touchés *per transennam* par D. S., et qui sont à remarquer :

A l'égard du siège de Rome, l'évêque de Séville partage l'attitude relativement réservée de son temps et de son pays — et même il pousse au nationalisme ecclésiastique — , sans que pour cela il ait songé à nier d'une façon générale le pouvoir doctrinal et législatif des papes (p. 91-95). Au contraire, il fait le plus grand cas de leurs décrétales, surtout si ces mots de la préface de l'*Hispana* sont de lui : *subjicientes etiam decreta praesulum Romanorum in quibus pro culmine sedis apostolicae non impar Conciliorum exstat auctoritas* (D. S. exagère lorsqu'il voit p. 298 un parallèle réel de cette formule au synode isidorien de Séville de 619, et p. 91 et 94 une confirmation du principe au concile de Tolède de 633). D'où vient ce *culmen* du siège romain ? D. S. rejette, nous l'avons déjà dit, comme interpolées les déclarations explicites des lettres à Eugène et à Claudius. Par contre il attribue une certaine importance à un texte (traduit sans référence p. 93) du *De officiis*, emprunté littéralement à S. Cyprien, et où il est parlé de « saint Pierre par qui commence l'ordre sacerdotal, parce que c'est à lui tout d'abord que le pontificat a été donné dans l'Église du Christ... Mais les autres apôtres aussi sont entrés avec Pierre en partage égal d'honneur et de puissance ». Si c'est quelque chose, c'est fort peu.

Au IVe concile de Tolède (633), Isidore fait recevoir un *Credo* inspiré du symbole pseudo-athanasien et qui est certainement de sa façon, comme le montre la comparaison avec le *De officiis* 2, 24 (p. 114-117). A remarquer qu'Isidore, partisan de Théodore de Mopsueste, emprunte, pour les y ajouter, au décret de Justinien contre les Trois Chapitres, non seulement la formule *Unus de sancta trinitate...*, mais encore — c'est la politique suivie déjà au synode de 619 — cette autre : *naturae enim duae...* qui est fortement mise en relief.

D'ailleurs le cas de l'évêque acéphale Grégoire, jugé à Séville en 619, est également instructif au sujet des sympathies d'Isidore pour les Trois Chapitres et

de ses procédés de défense (p. 96-99) : luxe de preuves scripturaires qui côtoient constamment le Dialogue de Jean Maxence ; documentation patristique abondante et assez différente de celle qui a généralement servi en pays latins à réfuter le monophysisme. Surtout Isidore a habilement exploité les textes apportés par Justinien dans son décret : les deux Grégoires (qu'Isidore confond), Basile, Cyrille.

Nous ne pouvons que signaler les pages de D. S. sur les réordinations (p. 193-197), la pénitence publique (p. 219-222), le sacrifice pour les défunts (p. 95) etc., ainsi que les longs développements sur l'œuvre liturgique d'Isidore.

L'auteur annonce p. 9 une étude détaillée sur la biographie d'Isidore, dont le présent ouvrage se borne à retracer les grandes lignes. D. M. C.

220. W. H. Whitehill. *A Beatus fragment at Santo Domingo de Silos.* — Speculum 4 (1929) 102-105. VIIIe s.

Le fragment — j'ai cherché en vain le fac-similé mentionné — contient les dernières phrases du commentaire sur les quatre cavaliers, une miniature représentant les âmes des martyrs sous l'autel et le texte *Incipit storia de animas occisorum in lib. IIII.* Il n'appartient à aucun des six mss connus et témoigne dès lors qu'il en existe ou existait un autre, du groupe *Morgan*, *Valladolid*, *Urgel* datant probablement du xe siècle. D. M. C.

221. N. A[ssouad]. *L'auteur d'une « pauvre rapsodie ».* — France francisc. 12 (1929) 107-110. IXe s.

Le P. A. s'en prend à dom Wilmart pour avoir traité (*Rev. bénéd.* 40, 1928, p. 95) la *Glossa ordinaria* de « pauvre rapsodie » dont Walafrid Strabon « est bien innocent ». La *Glossa* est une œuvre vénérable, dit-il, dans laquelle les meilleurs scolastiques du moyen âge puisaient à pleines mains et sans défiance les multiples sens de l'Écriture — le P. A. est partisan de la polysémie — et les enseignements des Pères. Bien sûr, mais acquiert-elle de ce fait une valeur intrinsèque plus grande ? Hélas non. On sait que la documentation scripturaire et patristique des scolastiques n'était ni des plus riches ni toujours des mieux choisies. La *Glossa* n'en est-elle pas un peu responsable ? La réponse du P. A. est donc à côté de la question.

Quel est l'auteur de la *Glossa* ? Le P.A. croit avoir lu dans l'article susdit que dom Wilmart l'attribue sans plus à Nicolas de Lyre, mort en 1340. Il a certainement mal compris. A-t-il raison de tenir pour Walafrid Strabon ? Il ne nous semble pas. D. M. C.

222. F. Eichengrün. *Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit* (Beiträge zur Kulturgesch. des Mittelalt. und der Renaissance, 35). — Leipzig, B. G. Teubner, 1928 ; in 8, 76 p. Mk. 4. XIe s.

M. E. cherche à déceler sous les faits et gestes de Gerbert le trait fondamental de caractère, le principe psychologique qui les explique et en commande l'unité. Ce serait une conception moniste de l'univers, se traduisant d'abord par un culte sans bornes de la science du cosmos, idéalement organisé et unifié, ensuite par une activité pour ainsi dire créatrice qui tend à conformer à ce cosmos idéal

le chaos de ce monde visible. Il importe de connaître ce principe, estime M. E., si l'on veut comprendre quelque chose à la vie de Gerbert : la première place donnée à la science, spécialement aux mathématiques ; son activité jamais couronnée de succès et cependant toujours inlassable ; son opposition, au nom de la science, à cette autorité romaine qu'il est destiné pourtant à posséder un jour ; le secret magique et la communion démoniaque que lui a attribués la légende.

On chercherait vainement ici une biographie détaillée ou un examen minutieux des écrits de Gerbert, sauf pour le recueil des lettres, dans lequel M. E. se refuse à voir avec Havet-Boubnow, non sans quelque raison, une collection indépendante de tous les autres écrits et composée à des fins purement littéraires. M. E. y découvre des intentions politiques, d'autant plus vraisemblables que diplomatiquement les lettres se trouvent liées avec l'œuvre canonique de Gerbert, le synode de Reims etc.

Mais revenons à la thèse fondamentale de M. E. Elle intéresse ce Bulletin puisqu'elle prétend s'appuyer sur les rares sentences théologiques de Gerbert. Bornons-nous à discuter les principales.

D'abord, la division de la *philosophia speculativa* en *physica naturalis*, *mathematica intelligibilis* et *theologia intellectibilis* (p. 36-41). M. E. a tort d'y chercher une caractéristique de Gerbert et de faire de la *theologia intellectibilis* une sorte de dialectique supérieure de l'esprit, à mettre en parallèle avec la *logica* des anciens. Gerbert ne fait qu'emprunter tel quel le schéma de Boèce tout aristotélicien (*physisa*, *mathematica*, *theologia*), qu'il importe de ne pas confondre avec le schéma platonicien (*physica*, *ethica*, *logica*). Les épithètes elles-mêmes *naturalis*, *intelligibilis*, *intellectibilis* sont dans Boèce (p. ex. *In Porph.* PL 63, 11B). M. E. aurait dû connaître L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae*, 1903, stt. p. 201 et 351 (Voir d'autres lacunes bibliographiques dans *Revue bénéd.* 1929, p. 346*).

Lorsque Gerbert exige que le pape ait en même temps la science la plus haute et la charité, lorsqu'il est tenté de lui refuser le droit d'intervention dans les affaires de Reims, que veut-il dire ? M. E. complique ici singulièrement en voyant dans la *divinarum et humanarum rerum scientia*, la dialectique dont il est parlé ci-dessus ; dans la *caritas* une expérience intérieure qui constitue l'homme prêtre ; dans la non-acceptation de l'intervention romaine un rejet pur et simple du mandat doctrinal.

Remarquons d'abord que l'*Oratio synodi Remensis* dont tout ceci est extrait, est principalement l'œuvre d'Arnulphe d'Orléans et que Gerbert n'a fait que la retoucher et la prendre à son compte ; que dès lors il est arbitraire d'y chercher la pensée secrète de Gerbert. En outre, l'idée que sans la charité la science n'est rien, vient de S. Paul et a pour Arnulphe et Gerbert le sens très simple que lui a donné toute la tradition chrétienne. Enfin l'opposition — fort intéressée d'ailleurs — d'Arnulphe et de Gerbert à Rome est directement d'ordre disciplinaire : *Num privilegio Romani pontificis derogabimus ? Minime ; sed si Romanus episcopus is est quem scientia et vitae meritum commendat, nec silentium nec nova constitutio metuenda sunt...* Encore que le *privilegium romanum* soit soumis à une examen extrêmement sévère, bien compréhensible toutefois à cette époque de décadence pontificale.

Pour expliquer la réputation de science du mystérieux Gerbert, devenu pape

aux approches de l'an 1000, le bas moyen âge parlait de magie et de possession diabolique. M. E. est-il plus heureux en remplaçant le démon magicien par une sorte de démon de Socrate ? Sa construction nous paraît faible dans son ensemble.

D. M. C.

223. H. E. Salter. *The Mediaeval University of Oxford.* — History 14 (1929) 57-61. XIIe s.

Quelques notes sur l'ancienne université d'Oxford, l'une des plus importantes pour l'histoire de la théologie médiévale. A signaler ici la position de M. S. au sujet des premières origines. La thèse récente de H. Rashdall (*Universities of Europe in the Middle Ages*, 1895, t. II p. 329), d'après laquelle Oxford serait le fruit de l'émigration parisienne des environs de 1167, est sans fondement sérieux. Il faut maintenir la vieille opinion qui, sans méconnaître les progrès réalisés dans le dernier quart du xiie siècle, voit avant tout dans ceux-ci le développement normal d'une institution autochtone antérieure et dont nous pouvons retrouver les traces dès le début du siècle : Thibaut d'Estampes (1117), Robert Pullen (1133) — pour qui R. L. Poole a eu tort de le nier —, Vacarius (1149 ?), Geoffrey de Monmouth (entre 1129-1150), tous, semble-t-il, venus à Oxford sous le patronage de Walter l'Archidiacre mort en 1151. D. M. C.

224. S. Anselmi Cant. Arch. *Liber Monologion* recensuit F. S. Schmitt O.S.B. (Flor. Patrist., 20). — Bonnae, P. Hanstein, 1929 ; in 8, vii-65 p. Mk. 2.80.

Après le *Cur Deus Homo* (Voir *Bull.* n° 82) dom S. nous donne le *Monologion*. Les mss — très bons — utilisés sont *Oxford Bodl. 271* XIIe s. (= *B*), *Monac. lat 21248* XIIe s. (= *M*) et *Oxford Bodl. Rawl. A 392* XIIe s. (= *R*) dont les deux premiers ont déjà servi pour l'édition du *Cur Deus Homo*. La méthode est restée la même : préférence des leçons de *B* (sauf pour le début, qui manque dans ce ms), qui est d'ailleurs presque toujours d'accord avec *M* et *R* ou avec l'un des deux. *B* n'est abandonné que deux fois : p. 17, 22 *exprimit* (pour *exprimitur MR*) ; p. 61, 30 *sufficientiam immutabilem* (pour *immutabilem sufficientiam MR*). P. 1, 15 la leçon *mecum reipsa comparans* (Gerberon) ou *mecum rem ipsam comparans* (correction de *M*. Le texte manque dans *B*) n'eût-elle pas été préférable au dur *me cum re ipsa comparans* ? De même p. 9, 15 le *qua* de *MR* au *quam* de *BR* et de Gerberon ? P. 28, 1 le *liquido* (correction de *M*) au *liquida* de *BR* ? D. M. C.

225. A. Dyroff. *Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik.* — Probleme der Gotteserkenntnis. (Münster i. W., Aschendorff, 1928 ; in 8, 224 p.) 79-115.

M. D. est tellement frappé du génie de S. Anselme — plus original en un certain sens que S.Thomas d'Aquin —qu'il lui vient spontanément à l'esprit cette question : « Könnte nicht Germanenblut dahinter fliessen ? » Il s'occupe fort peu de l'argument ontologique lui-même et s'attache à décrire plutôt les circonstances historiques et psychologiques de son éclosion ainsi que les traces de sa survivance dans le bas moyen âge et après. Pour ce faire, il met largement à

contribution les travaux de Baeumker, Adlhoch, Daniels surtout. Peut-être M. D. exagère-t-il un peu la sympathie des écoles scolastiques pour l'argument de S. Anselme. Mais il fait bien de noter, après Baeumker, que cet argument a poussé les grands théologiens du XIIIe s. à mettre fortement l'accent sur l'inséparabilité en Dieu de l'essence et de l'existence. Ainsi pour S. Thomas la proposition *Deus est* est *per se nota*.

Pour autant qu'on peut juger, M. D. ne voit pas dans l'argument de S. Anselme une preuve purement à priori. Au contraire, elle a pour lui une base empirique. Ce qui ressortirait clairement du rapport de synthèse qu'elle soutient dans le *Proslogion* avec les démonstrations à posteriori du *Monologion* (p. 91-92 ; cf. 106-7). Dans ce dernier Anselme établissait par la considération des créatures, l'existence de différentes perfections en Dieu. Dans le premier, d'après le témoignage d'Eadmer lui-même, il aurait simplement recherché l'idée synthétique — *e ns perfectissimum* — qui pût unifier entre elles les perfections diverses et existan tes, trouvées au préalable. Cela mérite un examen plus approfondi.

D. M. C.

226. F. Bliemetzrieder. *Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 435-483.

Deux chapitres entièrement indépendants partagent cette instructive contribution à l'histoire de la scolastique naissante.

Le premier accomplit une promesse faite en 1916 quand M.Bliemetzrieder attacha son nom à l'édition des Sentences d'Anselme de Laon : déjà alors, il déniait à celui-ci la paternité du *De origine animae* (PL 163, 1043-44) pour l'attribuer à Guillaume de Champeaux. La preuve en est donnée aujourd'hui. Dans son traité *De animabus hominum*, Anselme de Laon prend à partie un ennemi qui n'est autre que l'auteur du *De origine animae* : l'allure polémique du traité ne permet guère d'admettre qu'Anselme se soit attaqué lui-même de la sorte. On arrive à la même conclusion en confrontant le *De origine animae* avec d'autres écrits de Guillaume de Champeaux, et certaines sentences d'Anselme avec les endroits parallèles du même Guillaume.

Mais tandis qu'Anselme attaquait ainsi son propre disciple, celui-ci n'hésitait pas à utiliser abondamment son maître. C'est ce que M. B. montre en son second chapitre où l'on voit Guillaume s'inspirer visiblement des écrits d'Anselme comme d'ailleurs aussi de ceux d'Yves de Chartres. Confrontation de textes qui a ses périls et ses lenteurs, mais la seule, ici, qui nous permette de démêler la part respective d'influence de deux contemporains.

Deux fois (p. 467, 469), M. B. pose la question de l'authenticité des *Enarrationes in Matthaeum*. Espérons que bientôt il la résoudra. D. O. Lottin.

227. J. Geiselmann. *Die Stellung des Guibert v. Nogent* († *1124*) *in der Eucharistielehre der Frühscholastik.* — Theol. Quartalschr. 110 (1929) 66-84 ; 279-304.

Guibert de Nogent († 1124) appartient au groupe antibérengarien d'Anselme de Canterbury, Odon de Cambrai, Bruno de Cologne, Anselme de Laon, Guil-

laume de Champeaux. Il est plutôt dans la ligne de Paschase que dans celle de Ratramne. On s'y est parfois trompé, tant la position de Guibert est complexe et difficile à saisir. C'est qu'à côté d'éléments reçus des contemporains ou partagés avec eux — au sujet par exemple du symbolisme bérengarien (voir stt. *De Bucella Judae datae*) et du subjectivisme sacramentaire suscité par la querelle des investitures — il ne méprise pas une certaine originalité. La piété chrétienne commençait à cette époque (par suite des croisades ?) à marquer un vif intérêt pour les souvenirs historiques du Christ, sa passion, ses prétendues reliques qu'on montrait en divers endroits. D'où le problème du rapport de tout cela avec cet autre « souvenir » qu'est l'eucharistie. Guibert s'intéresse tout spécialement à cet aspect du problème eucharistique et il est le premier à prendre théologiquement position à son endroit (voir le *De pignoribus sanctorum*).

M G., décrit, sans sacrifier les détails, la doctrine eucharistique de Guibert, complétant ainsi heureusement son enquête chez les préscolastiques (*Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 1926). Contentons-nous de relever ici le point central du système. La présence eucharistique suppose la complète disparition, de cette terre, du corps historique du Christ, celle-là étant précisément donnée en remplacement de celui-ci. Ce *corpus vicarium* présent dans l'eucharistie est dit *mysticum et figuratum* en raison de ses apparences extérieures, tandis que le corps historique était *verum et principale*. Ce qui ne veut pas dire que le corps eucharistique soit spécifiquement autre que ce dernier. Au contraire il lui est essentiellement identique, encore que d'une *vicaria identitas*. Essentiellement, cela veut dire : abstraction faite des conditions purement historiques de passibilité etc. Aussi bien le corps eucharistique est-il en quelque sorte plus parfaitement identique au Christ glorieux, impassible, avec lequel il est en véritable *conformitas*, et auquel il est proprement *insertum*. Toute la différence se réduit ici au lien provisoire (*vicarium*) que soutient le Christ eucharistique avec les espèces périssables.

Ainsi donc, il y a à travers les trois états du Christ à la fois identité foncière d'être et différence de conditions : *vicaria identitas*. Cette différence est telle du corps historique au corps eucharistique qu'on peut parler de *corpus bipertitum*. Guibert va-t-il aussi loin pour le corps glorieux et parle-t-il de *corpus tripertitum*, de *tria corpora* ? M. G. semble le croire (p. 280, 288). Mais sans doute a-t-il mal lu le passage suivant, du reste assez embrouillé : *Quod si hoc tam operosùm fieri mandavit Deus* (le reconnaître dans le pain et le vin), *sic tamen ut primi parte corporis non careret mundus, ergo tria corpora habet Deus* (*De Pignor. sanct.* PL 159,650 B-C). Guibert n'affirme pas l'existence de *tria corpora* ; bien au contraire, il en argue comme d'une conséquence absurde contre l'existenc de reliques du Christ historique (*primi pars corporis*). Lui-même, il tient fermement, comme le remarque fort justement M. G., p. 280-281, qu'il n'y a qu'un *suae personalitatis individuum* dans le Christ. S'il peut distinguer le Christ historique et le Christ eucharistique ou glorieux, c'est que le premier a cédé la place au second, c'est que les deux n'existent pas simultanément. S'il doit les distinguer, c'est que l'un était passible et que l'autre est impassible : *longe dissimilis tamen in qualitatibus naturarum* (*ibid.* 650C). Au contraire, distinguer le Christ eucharistique et le Christ glorieux ce serait distinguer deux Christs réellement existants, ce serait introduire un intolérable dualisme : *in perversam dualitatem*

secernitur Salvatoris substantiae individuum (*ibid.* 648E). Ajouter encore à cela des reliques actuelles du Christ historique c'est parler de trois corps : *ergo tria corpora habet Deus.* Peut-être M. G. n'a-t-il pas mis ce point suffisamment en valeur. D. M. C.

228. J. Holmberg. *Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch (Arbeten utgivna med understöd av V. E. Universitetsfond, Uppsala, 37). — Uppsala, Almqvist og Wiksells, [1929]; in 8, *61*-218 p. et 1 pl. Kr. 12.

On possédait jusqu'ici du *Moralium Dogma Philosophorum* de Guillaume de Conches († vers 1150) diverses éditions, celle, par exemple, de Vincent de Vit (1854) reproduite dans PL 171, 1007-1056, celle encore de Sundby (1869). M. Holmberg, conscient de leurs lacunes, a voulu faire, d'après les sources manuscrites, une nouvelle révision du texte. Parmi les 50 mss qu'il cite, et auxquels il aurait pu ajouter l'anonyme de *Bruxelles Bibl. Roy.243452* (*2079*), f.202r-216r, ms du XVe s., il en a choisi 9 : 4 du XIIe s. (*Rouen 665,666, 669, Paris B.N. 5137*),4 du XIIIe s. (*Paris B.N.2513,12387,15829,Erlangen 396*) et un du XVe s. (*Uppsala C 643*). L'édition, élégante et très soignée, se présente dans les meilleures conditions. Aidé par l'édition de Vit, M. H. a soigneusement identifié, dans son apparat critique, les nombreux passages des poètes et philosophes (Cicéron, Sénèque, Salluste, Juvénal, Horace, Lucain, Térence, pour ne citer que les principaux) que l'auteur du *Dogma* a compulsés.

Au sujet de ces noms une question toutefois se pose, qui aurait dû arrêter l'éditeur. Le texte édité par M.H. ne contient aucun de ces noms ; tout au plus y trouve-t-on de-ci de-là les vagues mentions de *philosophus* pour désigner Cicéron et de *poeta* qui représente Horace, Lucain ou Juvénal. Au contraire, l'édition de Vit, que H. a utilisée, insère assez souvent les noms d'auteurs dans le texte même. Et le ms de *Bruxelles 2434-52* cité plus haut est, peut-on dire, complet sous ce rapport : on y voit, à plusieurs reprises,en quelques lignes deux ou trois noms d'auteurs. Ces identifications seraient-elles le fait du copiste, gloses marginales, peut-être, introduites après coup dans le texte ? Ou ne seraient-elles pas plutôt le fait de Guillaume de Conches lui-même ? Outre que la première hypothèse est de soi assez peu vraisemblable, la seconde a pour elle un témoignage positif. Car voici que, un peu après 1230, le traité *De virtutibus* de Jean de la Rochelle transcrit à la lettre plusieurs passages de notre traité en donnant la classification des vertus *secundum Dogma philosophorum* (*Paris B. N. lat. 14891* f.70v-71v). Or deux fois le texte du *De Virtutibus* porte le nom de l'auteur utilisé : *Boetius* (f. 70vb), *Horatius* (f. 71va), tout comme *Brux.2434-53* f. 203r 3e ligne ab imo ; et f. 212r 14e ligne (Voir texte de H. 9, 3 ; 51, 9). Pourquoi M.H. a-t-il cru bon d'omettre dans son édition toutes ces mentions qui semblent bien appartenir au texte original ?

L'épineuse question de l'authenticité a peu arrêté l'éditeur qui s'en est tenu à l'exposé et aux conclusions de Hauréau. Il eût été sans doute impossible de discerner, dans une mosaïque de textes empruntés, la manière propre de l'auteur et de la confronter avec le style des ouvrages certainement authentiques.

Il serait intéressant d'étudier l'influence qu'exerça sur les théologiens du XIIe

et du XIIIe siècle cette compilation d'aphorismes de la sagesse païenne, à peine saupoudrée de quelques textes de S. Grégoire, de S. Isidore ou des Proverbes de Salomon 4, 25 (ajouter d'après *Brux. 2434-52* f. 215^{v} et 215^{b} : Mt.16, 25). Le fait que, chez Jean de la Rochelle, cet ouvrage est cité par son titre « Dogma philosophorum » et que sa classification des vertus se range à côté de celle de Plotin, de Cicéron, d'Aristote et de S. Augustin témoigne assez du crédit dont il jouit bientôt. Une autre preuve s'en trouve dans la traduction française qui s'en fit dès le XIIIe siècle et dont M. H. cite 38 mss et qui servit elle-même de source à une traduction en moyen-bas-allemand. M. H. donne de ces deux versions une édition remarquable, à son tour, par sa bonne tenue et le soin extrême du détail. D. O. LOTTIN.

229. R. VAUX. *Jesu dulcis memoria.* — Church quart. Rev. 108 (1929) 120-125.

M. V. prépare une étude approfondie sur le *Jesu dulcis memoria.* En attendant il nous raconte ici brièvement l'histoire de l'attribution à une abbesse bénédictine du XIe siècle. Où l'on voit par un exemple frappant l'inconvénient qui résulte pour la science de l'habitude de se copier l'un l'autre sans recourir aux sources. MABILLON (*S. Bernardi opera* éd. 1690, t. II p. 891) avait écrit : *In quodam codice Vallis Cernaii ord. Cisterc. inscribitur Meditatio cujusdam sanctae virginis de amore Christi.* DOM GUÉRANGER (*L'année liturgique.* Temps de Noël éd. 1845 p. 297), interprétant Mabillon, fait de la *sancta virgo* une abbesse bénédictine et date le ms. du XIVe siècle. DOM POTHIER (*Rev. du chant grégorien* 1902, p. 147) reproduit Guéranger mais en remplaçant le XIVe siècle par le XIe (simple faute d'impression ?). Les autres citent dom Pothier.

M. V. a fait des recherches, mais en vain, pour retrouver le ms de Vaux-de-Cernay. En tout cas le texte de Mabillon ne permet pas de conclure qu'il soit antérieur à saint Bernard ni donc que le *Jesu dulcis memoria* soit nécessairement étranger à celui-ci. D. M. C.

230. J. M. HERROUET. *Un texte de Pierre Lombard.* — Bulletin du Cange 4 (1928) 119-120.

Le symbolisme des sept péchés capitaux par les sept nations de *Deut.* 7, 1 est rattaché dans notre texte de Pierre Lombard à saint Jean Chrysostôme. M. H. se demande s'il ne faudrait pas lire *Joannes Cassianus*, celui-ci étant la véritable source (*Coll.* 5, 16).

A notre avis il n'y a aucune raison critique de lire *Cassianus* à la place de *Chrysostomus.* D'abord parce qu'aucun des témoins utilisés pour l'édition critique de Quaracchi (que M. H. semble ignorer) n'y autorise. Ensuite parce que la *Glossa* (in *Deut.* 7, 2) qui a sans doute servi d'intermédiaire entre Cassien et le Lombard ne cite pas sa source. D. M. C.

231. O. LOTTIN. *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge.* — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 369-407.

Il faut attendre les environs de 1220 pour voir, avec Guillaume d'Auxerre, le premier traité sur la vertu en général. Avant lui, deux définitions se sont

partagé les écoles : l'une, bien connue, celle de Pierre Lombard, *bona qualitas mentis* etc., qui, définissant la vertu par Dieu sa cause efficiente, ne pouvait s'entendre de soi que de la vertu surnaturelle du théologien ; l'autre, celle de l'école abélardienne, *habitus mentis bene constitutae*, qui, définissant la vertu en elle-même, s'appliquait de soi d'abord à la vertu acquise du philosophe. L'on sait maintenant, grâce à l'édition par M. Bliemetzrieder de nouvelles sentences inédites d'Anselme de Laon (*Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 71) que cette définition remonte au maître même d'Abélard. Cette définition sera chère aux théologiens d'allure philosophique comme Simon de Tournai ; nous l'avons rencontrée dernièrement au début du petit traité inédit d'Alain de Lille *De virtutibus et vitiis* (*Paris B.N. lat.3238 F* f. 84va). Elle devait susciter certains problémes qui allaient d'ailleurs recevoir une réponse affirmative : les enfants reçoivent-ils les vertus au baptême ? les vertus naturelles peuvent-elles devenir surnaturelles ?

Avec Guillaume d'Auxerre, on voit un premier effort de systématisation : on tâche de trouver les critères qui permettent de différencier les vertus, on s'efforce de distinguer les vertus « politiques » des vertus « théologales » et des dons du Saint-Esprit.Doctrine bien peu cohérente encore qui n'apprend rien au théologien, mais qui intéresse l'historien et permet de comprendre certaines formules des successeurs, telle la dénomination de vertu « théologale » qui, jusque sous la plume d'Albert le Grand, embrasse toutes les vertus infuses.

D. O. Lottin.

XIIIe s. **232.** A. Landgraf. *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus im XIII. Jahrhundert.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 202-228 ; 338-355.

Impossible de donner une idée tant soit peu fidèle de tout ce que M. L. parvient à placer dans un article de quelques pages : une masse énorme de références et de textes en majeure partie inédits ; des indications précieuses sans nombre sur tout ce qui concerne l'histoire de la conception scolastique du mécanisme surnaturel.

Voici les tout grands traits de la présente étude : Durant le haut moyen âge jusque vers le milieu du XIIe siècle on se contente au sujet du rapport entre le Saint-Esprit et la charité des formules générales tirées de saint Augustin (*De Trin.*), de saint Paul (*Rom.* 5, 5 ; 8, 9-14 etc.), de saint Jean (1 *Joan.* 4, 7) etc. Documentation que pour l'essentiel l'on retrouve chez Pierre Lombard, à la théorie duquel préludent d'ailleurs en quelque manière Paschase Radbert et Guillaume de S. Thierry. Puis viennent Abélard et Pierre Lombard avec leurs partisans respectifs qui, voulant approfondir le problème, affirment les uns que la charité n'est que l'action du S.-Esprit en nous, les autres que la charité est le S.-Esprit lui-même. L'opinion de P. Lombard a relativement peu de succès par suite, entre autres, de l'opposition des Porrétains. Mais ses rares défenseurs s'ingénient à interpréter leur maître en un sens acceptable. Et c'est de ces tentatives que sortira la première apparition du *concursus simultaneus*. M. L. n'en a pas trouvé de véritables traces avant Richard Fishacre († 1248), mais chez celui-ci l'idée est claire. Le texte de Fishacre est édité tout au long p. 348-

355 d'après deux mss : *Par.Nat. lat. 15754* et *16389*. M.L. estime que la nouvelle théorie dut retomber bien vite dans l'oubli pour ne renaître qu'au XVIe siècle, dans un autre contexte, avec le molinisme. D. M. C.

233. E. Buonaiuti. *Prolegomeni alla storia di Gioachino da Fiore.* — Ricerche relig. 4 (1928) 385-419.

M. B. a bien raison de voir dans Joachim de Flore une des figures les plus intéressantes du moyen âge et, hélas, des plus négligées. Joachim est un grand réformateur spirituel, père des « Spirituels », en ce douzième siècle si plein de décadence. Le symbolisme historique et eschatologique de son exégèse a exercé une immense influence tant sur les commentateurs de l'Écriture que sur l'histoire elle-même du bas moyen âge. M. B. se propose de tirer de leur poussière les principales œuvres encore inédites : *Concordia evangeliorum* (ou *Tractatus super quatuor evangelia*), *Adversus Judaeos, De articulis fidei*. En attendant il nous donne une riche anthologie de textes tirés de la *Concordia* (d'après *Cod. Patav. Ant. 322*) et illustrant à merveille le genre de Joachim.

M. B. est convaincu que l'examen approfondi des écrits de Joachim nous révélera plus d'un détail intéressant pour sa biographie (celle-ci étant encore très incertaine à cause de la rareté des témoignages dignes de foi). Ainsi dès maintenant — et seulement maintenant — nous possédons une preuve certaine du voyage en Terre Sainte : *sicut ipsi vidimus Hierosolimis*. Par contre on n'a plus le droit de parler de l'hellénisme de Joachim : Joachim n'était nullement enthousiaste de l'Église grecque de son temps bien qu'il lui assignât la première place dans le christianisme de l'avenir. M. B. est même tenté de dire que l'abbé de Fiore ignorait le grec, ce qui nous semble fort probable.

D. M. C.

234. E. Buonaiuti. *Il testamento di Gioachino da Fiore.* — Ricerche relig. 4 (1928) 497-514.

M. B. appelle ainsi dans son langage expressif le *Tractatus super quatuor evangelia*, l'un des derniers ouvrages de Joachim : il s'interrompt, en effet, brusquement au chapitre V de saint Jean, sans doute par suite de la mort de l'auteur ; on y trouve également plus d'une allusion réprobatrice (p. 502, 508) aux préoccupations financières de la cour pontificale, aux environs de 1196 (cet épisode d'histoire est longuement étudié). M. B. nous met sous les yeux une nouvelle série d'extraits du *Cod. Patav. Ant. 322* (Voir *Bull.* n° 233), tous possédés par ce souffle paisiblement réformateur qui croyait annoncer le dernier âge de l'Église, le *status spiritualis*, où régnerait l'Esprit et la charité à la place du formalisme et de la politique. D. M. C.

235. E. Buonaiuti. *Il simbolismo gioachimita.* — Ricerche relig. 5 (1929) 233-244.

Dans ses *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines* (Paris, 1909), M. P. Fournier rattache l' « hérésie trinitaire » de Joachim aux spéculations de Gilbert de la Porée, voire au *Liber de vera philosophia*. M. B. montre en quelques pages pleines de citations inédites du *Tractatus super quatuor evangelia* (*Cod.*

Patav. Ant. 322), comment les préoccupations de Joachim, loin d'être proprement théologiques, sont au contraire toujours morales et eschatologiques, même lorsqu'il parle de la trinité. Il ne songe pas à opposer système à système mais à formuler sa foi conformément à ses vues mystiques sur l'homme et l'histoire. Aussi bien ce n'est qu'en fonction de celles-ci qu'il parle de celle-là. D'où ce que nous appellerions sa conception économique de la Trinité et la tendance à symboliser les personnes divines par les effets qu'elles produisent dans le monde.

Ses idées trinitaires sont-elles hérétiques? Pas pour autant qu'on peut en juger par le *Psalterium* et les œuvres que nous connaissons. Au contraire. D'autre part, M. B. exagère quand il n'attribue au IVe concile de Latran (1215) qu'un « verdict conçu en termes négatifs ». Le concile prétend bel et bien regarder comme hérétique celui qui *sententiam vel doctrinam praefati Joachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit.* D. M. C.

236. H. Grundmann. *Kleinere Beiträge über Joachim von Fiore.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 137-165.

Complément important aux *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927) du même auteur, et travail d'approche en vue de l'édition projetée de quelques œuvres de Joachim (tâche partagée avec E. Buonaiuti, voir *Bull.* no 233). Notes bibliographiques d'abord sur la littérature la plus récente (cfr. notice analogue de E. Buonaiuti, *Studi Gioachimiti* dans *Studi e Mater. di Storia delle Relig.* 4, 1928, p. 120-123, ainsi que dans les articles recensés *Bull.* no 233, 235). Notes littéraires ensuite : sur l'authenticité du *Tractatus de vita et regula sancti Benedicti*, composé quelque temps avant 1190 et fort intéressant pour l'évolution des idées de Joachim (il figurera en premier lieu dans l'édition projetée) ; sur le commentaire de la *Sybilla Samia* (*De prophetia ignota*) composé en 1184, d'allure encore très « ecclésiastique » et où la théorie des trois âges n'est pas encore formulée. Notes biographiques enfin sur l'origine et le savoir de Joachim, les légendes qui s'en sont emparé et la valeur respective de celles-ci ; sur les premières influences exercées qui sont encore restreintes en somme à la Calabre (Lucas, Rainerus, Johannes de Bonatio, Johannes Aquitanus), le véritable rayonnement joachimite ne se faisant jour que plus tard avec l'adhésion des franciscains.

M. G. ne regarde pas comme absolument impossible une rencontre personnelle de Joachim avec Pierre Lombard en 1163 dans le sud de l'Italie (cfr. S. de Chiana, *Dante e la Calabria*, 1910, p. 71). Ainsi s'expliquerait mieux le *Libellus* contre Pierre Lombard (composé du temps de Carazzo, entre 1163 et 1190, comme il ressort du *De vita et regula S. Benedicti*). Mystère !

D. M. C.

237. J. Van Mierlo. S. J. *Encore Hadewych et Bloemardinne.* — Revue belge Philol. Hist. 7, 1 (1928) 469-510.

Le P. V. M. s'occupe d'Hadewych depuis plus de vingt ans. Il a montré dans une longue série de publications que cette gloire de la littérature mystique néerlandaise écrivait dans la première moitié du XIIIe siècle et que sa prétendue identité avec l'hérétique Bloemardinne († 1335) doit être résolûment abandon-

née. Il ne semble pas que les critiques de M. Nelis (voir la dernière dans *Rev. belge Philol. Hist.*, 6, II, 1927, p. 975) aient réussi à ébranler ses solides conclusions. Néanmoins le P. V. M. croit utile d'en présenter ici, en guise de réponse, une vue synthétique. Il n'aura sans doute pas grand'peine à convaincre ses lecteurs. D. M. C.

238. O. Lottin. *Un nouveau manuscrit fragmentaire de la Somme d'Étienne Langton.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 373-376.

239. O. Lottin. *L'authenticité de la « Summa » d'Étienne Langton.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 497-504.

Cambrai 402 (C) contient un traité anonyme sur les sacrements, qui n'est autre que la partie sacramentaire de la *Summa*, dite d'Étienne Langton. Nous avons été amenés à étudier la question de l'unité de composition en relevant la place et l'étendue, différentes dans C et dans *Bamberg 136* (B), qu'occupe le traité *De Penitentia*. Et nous avons conclu que ni B ni C ne donnent l'édition du *De Sacramentis*.

Au sujet de cette note, nous avons reçu deux lettres dont nous remercions vivement les auteurs et que nous résumons volontiers ici. Tout en corroborant la conclusion générale énoncée ci-dessus, elles fournissent d'importantes précisions.

Le R. P. Teetaert complète ce que nous disions p. 375 note 5. « Dans *Oxford Laud. 80*, écrit-il, le traité des sacrements est divisé comme suit : baptême (f. 180va), confirmation (f. 184vb), eucharistie (f. 185ra), mariage (f. 189vb) pénitence (f. 192va). Et ainsi dans ce codex, il ne manque pas seulement le traité sur l'ordre, mais encore celui sur le mariage ». *Oxford Laud. 80* suit donc le même ordre que B ; d'où nous pouvons conclure que lui non plus ne donne au *De Penitentia*, la place qui lui revient.

Nous basant sur l'étude de M. Lacombe affirmant qu'il manque dans *Oxford* (O) la partie correspondant à B 77-97, nous avions conclu (p. 373, 375 note 5) que dans O il manque la partie canonique du *De Penitentia* intitulée : *De iniungendis penitentiis*. Or, M. Lacombe nous écrit tout récemment que sa donnée est inexacte : O en effet se termine par ces mots *et strepitu mundi* (O f. 199rb) ; or ces mots se trouvent dans B non au f. 77, mais au f. 81vb, ligne 23. O contient donc le traité *De iniungendis penitentiis* jusqu'aux mots *et strepitu mundi*. Ajoutons cependant que cette correction n'infirme pas notre conclusion au sujet de l'authenticité de cette partie ; car les premières raisons que nous émettions contre elle (p. 375 lignes 18-27) sont précisément tirées de ces f. 77-81 de B où se trouve le *De iniungendis penitentiis*. Mais alors que dire de ce qui suit dans B (f. 81vb à 93vb) ? Quelques lignes avant l'explicit *et strepitu mundi*, remarque M. L., on lit l'annonce suivante : « *ultimo* notanda sunt ea que necessaria sunt penitenti » (B f. 81vb) et la réponse est donnée, suffisante, en quelques lignes. C'est donc ici que se termine le traité *De iniungendis penitentiis* ; et en cela O est plus primitif que B. D'où il faut conclure, note judicieusement M. L., que deux traités ont été introduits dans le *De Penitentia* de B ; l'un, le *De iniungendis penitentiis* aux f. 77rb-81vb ; et l'autre aux f. 81vb-93vb. Ce qui renforce notre conclusion relative au caractère composite du *De penitentia* de la *Summa*.

M. L. nous fournit une autre précision, concernant l'ordre des sacrements

dans l'édition originale. Il est certain que le baptême, la confirmation et l'extrême onction se trouvent repectivement en premier, en second et en dernier lieu. Nous avons prouvé (p. 374) que le mariage précède l'ordre. Mais, ajoute avec raison M. L., l'eucharistie doit être placée avant le mariage ; et ainsi se trouve exclue une des deux places que nous assignions comme possible au traîté de la pénitence. Voici en effet ce qu'on lit, écrit M. L., dans B f. 70va : « Et hoc de sacramento *eucharistie* dicta sufficiant. Antequam ad sacramentum *coniugii* transeamus breuiter perstringendum est de illis que dicuntur minus proprie sacramenta » ; et l'auteur de parler de nombre de sacramentaux ; ce qui était assez naturellement provoqué par les questions antérieures sur les oraisons de la messe, et le trentain. Où donc placer la partie authentique du *De penitentia* ? Deux hypothèses sont possibles : avant l'eucharistie, ou après l'ordre. En faveur de la première, on pourrait peut-être, remarque M. L., faire état d'un texte de B f. 65rb où l'on trouve l'énumération suivante : baptismus, penitentia, eucharistia ».

Le texte de B soulève encore d'autres problémes ; et en les résolvant, on arriverait, pensons-nous, à la conviction que c'est dans *Cambrai 402* qu'il faut chercher le texte original du *De Penitentia* ; mais ces problèmes intéressent plutôt le travail de l'édition. En rédigeant la note qui a occasionné ces communications, nous voulions uniquement déblayer le terrain avant d'aborder la question de l'authenticité.

Nous avons donc, dans une seconde note, rencontré les arguments apportés en faveur de l'authenticité langtonienne de la *Summa*. Ils nous ont paru peu convaincants ; il nous paraît certain en tout cas, que la *Summa* a été composée avant les *Questiones* d'Étienne Langton. D'autre part, nous n'avons pas trouvé dans les textes des deux ouvrages relatifs aux mêmes questions le minimum de parenté, dans le tour de pensée et dans l'expression, requis pour l'unicité d'auteur.

L'auteur de la *Summa* nous paraît appartenir, par sa finesse philosophique supérieure à celle d'Étienne Langton, au cercle des théologiens qui, avec Simon de Tournai, Alain de Lille, ont subi fortement l'empreinte de Gilbert de la Porrée pour constituer le groupe des *Porretani*. D. O. LOTTIN.

240. V. SINISTRERO. *L'unione dell' anima intellettiva con il corpo secondo A. di Hales.* — Riv. Fil. neo-scol. 21 (1929) 282-322.

Exposé de la pensée d'Alexandre de Halès sur une des thèses caractéristiques de l'école franciscaine : l'union de l'âme et du corps. Il fallait au préalable rappeler les idées d'Alexandre sur la matière, la forme, le corps, l'âme, les raisons séminales. Dans les *Prolegomena* de leur édition d'Alexandre de Halès, les éditeurs de Quaracchi avaient déjà dit l'essentiel sur toute la question ; mais le P. S. a voulu donner à son exposé toute l'ampleur que le sujet mérite ; aussi bien, dans son chapitre principal, a-t-il voulu serrer de près, au point de le reproduire presque intégralement, le texte même d'Alexandre (Ed. Quaracchi t. II, p. 417-423 ; 454).

L'auteur renvoie maintes fois aux traités *De corpore humano* et *De conjuncto humano* qui terminent le t. II de l'édition de Quaracchi. Les éditeurs (*Prolegomena*

p. XXV) revendiquent ces traités pour Alexandre ; mais il ne semble pas que le P. S. ait été convaincu par leurs raisons ; car il en insinue d'autres, sérieuses à notre avis, défavorables à l'authenticité (p. 290 note 1). Mais pourquoi se contenter de cette vague amorce ? Ici encore, sans doute, seule la confrontation des textes permettra de résoudre le problème. En attendant, l'auteur, aurait dû faire abstraction de ces textes incertains.

Pour mieux faire comprendre la pensée d'Alexandre, le P. S. recourt volontiers à S. Bonaventure. Mais n'est-il pas dangereux d'interpréter un auteur par un de ses successeurs, surtout quand celui-ci dépasse le maître ?

Bref, le P. S. a donné un bon exposé de la théorie franciscaine ; nous n'oserions dire qu'il reproduit, en toutes ses nuances, la pensée d'Alexandre.

Pour saisir celle-ci et surtout pour en mesurer l'originalité, il serait utile de s'adresser à la *Summa de anima* où Jean de la Rochelle a étudié les mêmes questions, et spécialement à la *Summa de bono* où le Chancelier Philippe, source certaine d'Alexandre, traite longuement « de modo conjunctionis anime ad corpus » (*Paris B. N. lat. 16387.* f. 64v-67r). Le P. S. pourra sans doute bientôt apporter cet utile complément à son travail. D. O. LOTTIN.

241. O. LOTTIN. *Le traité du libre arbitre depuis le Chancelier Philippe jusqu'à Saint Thomas d'Aquin.* — Rev. Thom. 34 (1929) 234-269.

242. O. LOTTIN. *Le libre arbitre chez Saint Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 34 (1929) 375-405.

L'influence du Chancelier Philippe se fait sentir, tantôt directement, tantôt par Alexandre de Halès, sur Odon Rigaud dans son exposé relatif au libre arbitre. Celui-ci n'a d'ailleurs guère fait progresser la théorie.

Albert le Grand, au contraire, dans sa *Summa de creaturis* témoigne d'une profonde originalité ; mais dans son Commentaire sur les Sentences, il rentre dans les voies traditionnelles.

Saint Bonaventure a ici, comme ailleurs, sous les yeux l'exposé d'Odon Rigaud ; mais il le dépasse de loin par la profondeur de ses vues.

Quand Saint Thomas entra en scène, l'accord était loin d'être réalisé au sujet des questions agitées dans les écoles : le libre arbitre est-il une faculté ou un habitus ; est-il commun à d'autres facultés ; est-il distinct de la raison et de la volonté ? On n'a pas assez relevé l'originalité de S. Thomas en ces questions : car en un point ou l'autre, il contredit tous ses contemporains. Mais son génie s'accuse davantage dans son étude sur la raison foncière de la liberté. Si l'on fait abstraction des premiers linéaments exposés dans son Commentaire des Sentences, il faut distinguer deux phases dans le développement de sa doctrine : l'une qui embrasse la période du *De Veritate*, de la *Summa contra Gentiles* et la *Prima pars* de la Somme théologique ; l'autre de 1270 à 1271 où il rédige le *De Malo* et la *Prima secundae*. La doctrine est restée la même ; mais le tour de pensée a varié, sans doute à l'occasion des thèses averroïstes de 1270.

D. O. LOTTIN.

243. F. Tresserra. *Entorn del « Sapientiale » de Tomàs de York.* — Criterion 5 (1929) 5-45, 158-180.

Pour la vie de Thomas d' York, la preuve de l'authenticité de son *Sapientiale*, et la description des trois mss qui le contiennent, M.T. ne fait que répéter assez servilement ce qu'en a déjà dit le P. Longpré (*Archiv. francisc. hist.*, 1926). Seules la comparaison plus précise des mss et l'analyse plus détaillée de l'ouvrage fournissent quelques appoints nouveaux. M. T. pense que l'ordre de succession des livres dans *Vat. lat. 4301*, différent des deux autres mss, est l'ordre primitif ; quelques textes en effet semblent lui donner raison. Les trois mss connaissent également l'opuscule *Comparatio sensibilium* ; l'hypothèse émise ici que cet opuscule serait une première ébauche, un schéma du *Sapientiale*, ne paraît pas très solide. M. T. consacre quelques pages à la méthode suivie par Thomas d' York et la compare rapidement à celle des scolastiques de ce temps. Ce qui est dit de la distinction entre philosophie et théologie demanderait, semble-t-il, plusieurs correctifs ; la question mériterait d'être développée.

La dernière partie de l'étude de M. T. est consacrée aux sources de Thomas d' York. Ici encore le P. Longpré avait déjà dit l'essentiel. Œuvre de compilation, le *Sapientiale* est excessivement riche en citations soit des philosophes païens, les *sapientes mundi*, soit des penseurs chrétiens, les *sapientes Dei*. Le souci constant de Thomas d' York, esprit accueillant et conciliateur, est d'harmoniser en un corps de doctrines toutes les données du passé. Mais cette harmonisation il la fait dans un sens bien déterminé, celui de l'augustinisme. Il recourt souvent à l'esprit pour expliquer la lettre ; s'il apprécie Aristote et ses commentateurs arabes, l'influence qu'il en subit reste plutôt formelle : les notions et doctrines qu'il en accepte, il sait les revêtir d'une signification conforme à sa tendance générale. De là sa préférence marquée pour le *Fons vitae* d'Avencebrol.

Notons encore que Thomas d' York attribue le *Liber de causis* à Platon et son commentaire à Alfarabi, et le *Liber de sex principiis* à Hermès Trismégiste.

D. H. B.

244. F. Tresserra. *De doctrinis metaphysicis fratris Thomae de Eboraco, O.F.M. (Oxoniae magistri an. 1253).* — Analect. Sacr. Tarrac. 5 (1929) 33-102.

Parmi les doctrines métaphysiques de Thomas d' York, signalons seulement quelques points de théodicée. Pour les preuves de l'existence de Dieu, trois caractéristiques sont à relever : l'emploi de Cicéron, une préférence visible pour les arguments à priori et, dans les arguments métaphysiques, une dépendance très étroite des arabes en même temps qu'une certaine défiance à l'égard d'Aristote. Thomas d' York énumère une foule de noms divins qu'il trouve chez les Pères et les philosophes ; il découvre même chez ces derniers une certaine croyance à la Trinité. Trois attributs divins sont spécialement étudiés : l'unité, la simplicité et l'immutabilité. Dans la question de la création, il cherche à excuser Platon et Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde, suivant en cela l'exemple de Maimonide, qui le fournit d'ailleurs aussi d'arguments en faveur de la création *in tempore*. On regrette que M. T. ait cru devoir passer complètement sous

silence la question des idées divines et celle de l'exemplarisme, questions capitales pour un augustinien.

Nous avons en vain cherché une indication qui renseignât le ms auquel M.T. emprunte ses nombreuses citations. D. H. B.

245. M. Grabmann. *Die wissenschaftliche Mission Alberts des Grossen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus.* — Angelic. 6 (1929) 325-351.

Poursuivant son étude générale sur Albert le Grand (*Bull.* n° 25), Mgr G. souligne ici son influence en théologie. Albert en effet ne s'est pas borné à exploiter et compléter les données scientifiques d'Aristote, il a avant tout intégré la philosophie du Stagirite dans l'explication théologique, n'hésitant pas à contredire des tendances trop conservatrices, mais se prémunissant contre des applications trop hardies. Pages instructives sur les vicissitudes de l'Aristotélisme dans les milieux parisiens du XIIIe siècle.

Moins connu, mais non moins important, est l'effort d'Albert pour capter au profit de la théologie et de la mystique le courant néo-platonicien qui, depuis Augustin mais surtout avec le Ps.-Denys, avait envahi la doctrine sacrée. Albert a commenté le *Liber de causis* ; et seul parmi les grands scolastiques du XIIIe s., il a interprété toute l'œuvre du pseudo-Denys. Mais Albert n'a pas fait la synthèse de l'aristotélisme et du néo-platonisme. Avec trop de générosité peut-être, M. G. ajoute que S. Thomas l'a réalisée.

Étude synthétique, exploitant les derniers travaux, enrichie de la vaste science de l'auteur.

M. G. insiste à bon droit sur l'importance de la *Summa de bono* d'Albert, dont il prépare l'édition. Il mentionne en passant (p. 331) un nouvel exemplaire de l'ouvrage dans un ms de Berlin. Signalons un autre ms anonyme du XIVe s., *Paris B. N. lat. 18127* (17.5 × 25.5) contenant la même *Summa de bono* aux f. 255^{r}-342^{r}. Et ici l'ouvrage se trouve dans son contexte naturel, à la suite de la seconde partie de la *Summa de creaturis* (f. 113^{r}-254^{v}), à laquelle, malheureusement, manquent les derniers cahiers, car le f. 254vb cesse ex abrupto au milieu de la question du libre arbitre, aux mots « set est perfectio potestatis » (éd. Borgnet, t. 35 p. 576 col. 2 ligne 6). La connexion entre la *Summa de bono* et l'ouvrage précédent est de plus attestée par la table des matières, insérée aux f. 114^{v}-146^{r}, qui donne, à la fois, le contenu des deux ouvrages. La seconde partie de la *Summa de creaturis* fait à son tour suite à la première partie (f. 5^{r}-112^{r}).

D. O. Lottin.

246. P. Glorieux. *La date des « Collationes » de S. Bonaventure.* — Arch. francisc. hist. 22 (1929) 257-272.

A quelle date faut-il fixer la triple série des *Collationes in Hexaëmeron*, *de septem donis Spiritus Sancti*, et *de decem preceptis* ? Certaines données sont garanties, constate M. G. : « les *Collationes de decem preceptis* furent prêchées à Paris pendant un carême ; après elles, le *De septem donis* à Paris également et durant le Carême ; plus tard enfin, et toujours à Paris, le *De Hexaëmeron*, de mars à juin 1273 » (p. 260).

Mais de quand date la première série? *Paris B.N. lat. 16499* la place en 1268; *Troyes 951* en 1267. Si l'on sait prouver, dit M. G., que la seconde série *De donis* a été prêchée en 1268 et y a occupé tout le carême, il est certain que la première série a rempli le carême de 1267. Or c'est ce que prouve apodictiquement M. G. avec une remarquable finesse d'analyse. Le principal argument est que, vers la fin des conférences sur les dons, on trouve trois sermons sur la Ste Vierge dont la présence ne s'explique que par l'occurrence en ce carême de la fête de l'Annonciation. Or cela ne se réalisa qu'en 1268. D'autre part ces conférences sur les dons occupèrent tout le carême. Il est donc certain que la première série, sur les préceptes, fut donnée en 1267, comme le dit *Troyes 951*. Le même ms fournit d'autres précisions sur les autres sermons de Bonaventure. Et de la sorte M.G. peut garantir, en un tableau final (p. 270-272) les dates précises de toute la prédication de S. Bonaventure en 1267 et 1268; ce qui ne manque pas d'importance, si l'on se rappelle que ce fut pour le Docteur séraphique l'occasion de prendre position contre l'Averroïsme parisien. D. O. LOTTIN.

247. W. LAMPEN O.F.M. *Guilelmus de Barlo, O.F.M.* — Arch. francisc. hist. 21 (1928) 605-606.

On ne connaît presque rien de Guillaume de Barlo. Il était régent à Paris vers 1267; il est donc probable qu'il y fut disciple de S. Bonaventure. Des questions disputées—aujourd'hui disparues—qu'un inventaire de Todi au XIIIe siècle signale comme étant d'un certain *Guillelmus Baglionensis*, pourraient bien être sa propriété. Quant à son origine, on rencontre en Hollande et en Westphalie quatre bourgades du nom de Barlo; il reste l'embarras du choix. D. H. B.

248. E. BÀYON. *Els escolàstics i la Teodicea d'Alfarabi.* — Criterion 4 (1928) 292-297.

Rapide comparaison entre la théodicée d'Alfarabi et celle des scolastiques du XIIIe siècle, c'est-à-dire pratiquement S. Thomas. De part et d'autre, même doctrine quant à l'existence de Dieu *per se nota quoad se, non quoad nos* et quant aux trois preuves par le mouvement, la cause efficiente et la contingence. L'accord persiste dans la connaissance des attributs divins par les deux voies de négation et de transcendance; il disparaît tout à fait lorsqu'il s'agit d'expliquer les relations de Dieu avec le monde créé, Alfarabi admettant en effet l'éternité de la matière.

Ces quelques notes sont trop brèves pour ne pas demeurer forcément superficielles. D. H. B.

249. J. THYRION. *La notion de création passive dans le thomisme.* — Revue thom. 34 (1929) 303-319.

L'idée du Ferrariensis (In *C. Gent.* 2.18) et de Cajetan (In I q. 45 a. 3) est claire: la création passive c'est la relation prédicamentelle qui ordonne la créature à son créateur. M. T. qui rejette cette théorie, que nous n'avons pas à apprécier ici pour elle-même, est tenté de se prévaloir— fort timidement il est vrai — des textes de saint Thomas. Celui-ci ne prétendrait pas parler, *De Pot.* q. 3 a. 3

q. 7 a. 9, *C. Gent.* 2, 18, *S. Theol.* 1 q. 45 a. 3, d'un point de vue rigoureusement philosophique, ontologique et se placerait constamment sur le terrain empirique. M. T. ajoute que s'il y a « évolution de la pensée thomiste, il semble qu'elle soit commandée par une minimisation de la thèse d'accident relatif », en ce sens du moins que la Somme peut s'interpréter d'un accident relatif qui soit un pur attribut logique.

Que dire ? Pour autant qu'une exégèse aussi modestement présentée se prête à une appréciation nette, l'appel à S. Thomas ne nous paraît pas légitime. S. Thomas ne croit nullement sacrifier à l'imagination lorsqu'il parle de relation réelle prédicamentelle de la créature à Dieu. Sans quoi entre autres choses sa réfutation du *processus in infinitum* n'a plus le moindre sens. Et pour ce qui est de l'évolution, il n'y a pas l'ombre d'une volte-face, à notre sens, dans le texte de la Somme. D. M. C.

250. E. Neveut C. M. *Des actes entitativement surnaturels.* — Divus Thomas Piac. 32 (1929) 357-382 (à suivre).

Nous ne pouvons relever ici que l'interprétation de saint Thomas : les actes strictement surnaturels, émanant de la grâce habituelle et des vertus infuses, se distinguent des actes naturels spécifiquement *ex objecto formali*. Sans doute, mais saint Thomas n'ignore nullement p. ex. *S. Theol.* 1 2 q. 63 a. 4 la distinction spécifique *ex principio*, plus fondamentale en somme que la première. Au reste le P. N. ne se met nullement en peine d'une démonstration solide. D. M. C.

251. C. Spicq O. P. *Les sacrements sont cause instrumentale perfective de la grâce.* — Divus Thomas. Piac. 32 (1929) 337-356.

Le concile de Trente (*Sess.* 7 c. 6 et 8) ne prend pas parti dans la question du mode de causalité des sacrements. Néanmoins le P. S. voudrait voir dans l'interprétation thomiste « la façon la plus adéquate et la plus naturelle (p. 338) » d'entendre le *continere gratiam* et l'*opus operatum* (Pourquoi ne pas laisser aux conciles leur solennelle indifférence devant les discussions purement théologiques ?).

Pour le P. S., S. Thomas qui, on le sait, tenait avec tout le monde, dans le Commentaire des Sentences (4 d. 1 q. 1 a. 4), que les sacrements ne peuvent pas causer directement la grâce, mais seulement *instrumentaliter et dispositive*, aurait soutenu résolument, dans la Somme théologique (3 q. 62 a. 1) et déjà plus ou moins dans *De verit.* q. 27 a. 4, la causalité instrumentale perfective, communément appelée physique. En somme le P. S. reprend, sans sauvegarder suffisamment les nuances, la thèse du P. B. Lavaud (*Revue thom.* 32, 1927, p. 301-316). Est-il heureux dans son choix ? C'est fort problématique.

D'une part, en effet, il est bien vrai que le corps de l'article 4 de *De Verit.* q. 27 est l'exact pendant de *S. Theol.* 3 q. 62 a. 1, au sujet de la causalité instrumentale des sacrements, sans qu'il y ait question de part et d'autre de causalité perfective ou dispositive. D'autre part cependant, et malgré cet accord parfait avec la Somme, le *De Verit.* maintient nettement dans ses textes accessoires l'idée du Commentaire sur la causalité purement dispositive (q. 27 a. 3 ad 3, ad 9, ad 12 ; stt. q. 28 a. 7) et rejette sans hésiter la causalité perfective qu'il connaît

fort bien, quoi qu'on en ait dit (q. 27 a. 4 obj. 3 : *ut ex verbis Avicennae haberi potest*). Il en résulte qu'entre la causalité instrumentale de la Somme et la causalité purement dispositive du Commentaire il n'y a pas contradiction et qu'on n'a pas le droit dès lors de voir dans le silence au sujet de cette dernière un véritable abandon.

Pourquoi S. Thomas ne distingue-t-il plus dans la Somme entre causalité instrumentale dispositive et perfective? La raison ne nous paraît pas difficile à découvrir. C'est qu'il ne conçoit plus, comme dans le Commentaire, une cause instrumentale qui soit perfective de grâce : qui dit causalité perfective dit causalité principale, avoue-t-il *De Verit.* q. 27 a. 4 ad 3, et qui dit causalité instrumentale signifie causalité dispositive. En raison de cette synonymie S. Thomas n'éprouvait plus le besoin dès le *De Verit.* de faire la distinction devenue purement verbale entre cause instrumentale et cause dispositive, si ce n'est pour répondre à des objections. Dans la Somme les objections elles-mêmes disparaissent.

Par là même nous ne saurions souscrire à la raison que le P.S., après d'autres, donne de l'évolution de S. Thomas : celui-ci aurait d'abord vu dans la grâce une « création » relevant nécessairement de Dieu seul, tandis que plus tard il l'aurait conçue comme une « immutation... éduite de la puissance obédientielle de l'âme (?!) » et dès lors comme pouvant être produite par l'intermédiaire d'une créature (p. 339). D. M. C.

252. H. Kühle. *Zur angeblich von Albert dem Grossen verfassten « Ars praedicandi »*. — Römische Quartalschr. 36 (1928) 324-328.

R. Stapper et F. Pangerl ont déjà démontré par la critique interne l'inauthenticité de l'*Ars praedicandi* qu'une certaine tradition attribue à Albert le Grand. Le témoin manuscrit le plus ancien de cette tradition est *Münster, Bibl. Paulina 190* (*471*), de la fin du XIII[e] siècle. M. K. en a découvert un second, plus tardif il est vrai, — il est daté de 1429 — dans le *Clm 26885*, sous le titre : *De doctrina exponendi theologiam et modo predicandi*. Il présente cette particularité d'être plus long que *Münster*. Deux chapitres ont été ajoutés, qui originairement ne devaient pas former un tout avec le reste : *de diversis modis procedendi in sermonum thematibus capitula II*, le 1[er] sur les règles à suivre pour bâtir un sermon sur un texte scripturaire donné, le 2[e] sur le symbolisme des nombres dans l'Écriture. Peut-être un chercheur à la main heureuse trouvera-t-il un jour l'auteur de ce traité. D. H. B.

253. A. Nelson. *Ett aterfunnet arbete av provinsialpriorn Augustinus de Dacia*. — Nordisk Tidskrift för Bock- och Biblioteksväsen 15 (1928) 199-202.

M. N. fait part de sa trouvaille du *Rotulus pugillaris* d'Augustin de Dacie O. P. dans *Uppsala, Universitetsbibl. C. 647*. C'est ce ms, originaire du couvent dominicain de Hälsingborg, qui, avec *Bâle B. X. 9*, a servi à l'édition du P. Walz (Voir *Bull.* n[os] 44 et 254). D. H. B.

254. A. Walz O.P. *Augustini de Dacia O. P. « Rotulus pugillaris ».* —Angelic. 6 (1929) 253-278, 548-574 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 44).

Edition du *Rotulus pugillaris*, faite avec beaucoup de soin. Le ms *Uppsala, Universitetsbibl. C. 647* présente un texte plus correct et plus complet. Aussi, en dehors de quelques omissions de mots, ce n'est qu'à de rares exceptions qu'on lui a préféré la leçon de *Bâle B. X. 9.* On pourrait peut-être discuter l'un ou l'autre minuscule détail : p. 267, dans la définition de la prudence, le choix de *conditio* plutôt que la variante *cognitio* (Cicéron, à qui est empruntée cette définition, dit *scientia* ; le moyen âge connaît aussi *discretio*) ; p. 560, la correction de *subcripta* en *praescripta* ; p. 561, l'addition de *vino misceri.* D. H. B.

255. A. G. Little. *Roger Bacon.* Annual lecture on a master mind Henriette Hertz Trust of the British Academy 1928 (Proceedings of the British Academy 14). — London, H. Milford [1929], in 8, 34 p. Sh. 2.

Cette conférence retrace quelques traits de la pensée et de la méthode de travail de Roger Bacon. On peut en tirer deux conclusions. La première c'est que, avant d'être un précurseur, Bacon est homme de son temps. On ne trouve en effet chez lui que fort peu d'idées qu'il n'ait pas puisées dans son milieu ou héritées de ses maîtres ; sa seule originalité est d'en créer des applications nouvelles, des combinaisons fécondes. C'est ainsi qu'il croit, comme tout son siècle à l'apparition prochaine de l'Antéchrist, à l'influence des astres sur les événements de ce monde. Même lorsqu'il semble prévoir les progrès des siècles futurs, il le fait souvent encore avec une certaine naïveté qui marque son époque. Ses projets sont grandioses : il voudrait réformer l'enseignement, restituer à la philologie et aux mathématiques la place indûment usurpée par la logique ; il a l'idée d'une commission qui,soumise à l'autorité pontificale, restituerait au texte de la vulgate sa pureté primitive. Mais il voudrait aussi que, sur l'ordre du pape, des savants étudient les sciences magiques pour découvrir les secrets de la nature et être ainsi capables d'empêcher l'Antéchrist de nuire aux fidèles lorsque son heure sera venue ; il rêve encore de tables astronomiques qui révéleraient tout l'avenir.

Une seconde conclusion est qu'il apparaît nettement que, d'une part, Bacon dans ses recherches les plus diverses, dans ses attaques les plus acerbes, ne vise jamais à rien d'autre qu'au vrai et que, d'autre part, ce qui fait la cohésion intime de son système c'est en dernière analyse sa théorie de l'illumination.
D. H. B.

256. C. B . Vandewalle O.F.M. *Roger Bacon dans l'Histoire de la Philologie.*— France francisc. 12 (1929) 44-90, 161-228 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 45).

Sans vouloir apprécier l'examen que fait le P. V. des écrits philologiques de Roger Bacon, retenons seulement, comme intéressant davantage ce Bulletin, les quelques appendices qu'il a joints à son étude. Les deux premiers, sur la vie de Bacon et quelques points de celle-ci spécialement discutés, n'apportent

rien de vraiment neuf. Le troisième mérite plus d'attention : il attaque avec vigueur l'article du P. Mandonnet, *Roger Bacon et la composition des trois « Opus »* (*Rev. néoscol.* 20, 1913, p. 52-68, 164-180). La position du P. M. est la suivante : l'*Opus maius* définitif aurait été terminé non pas avant mais après les *Opus minus* et *tertium* et seul il aurait été envoyé au pape Clément IV avec la lettre-préface éditée par Gasquet. Les *Opus minus* et *tertium* n'auraient été que des travaux préparatoires restés inachevés, auxquels Bacon aurait ensuite emprunté des matériaux pour les insérer dans sa lettre-préface ou dans l'*Opus maius* lui-même. Le P. V. n'est pas long à démolir cette construction : le P. M. suppose démontré mais ne prouve pas que le fragment Gasquet est la lettre-préface de l'*Opus maius* définitif ; cette distinction entre un *Opus maius* primitif et un autre définitif manque de base suffisante ; on peut en outre prouver que Bacon a envoyé d'autres ouvrages à Clément IV, etc.

Quoique des coups assénés avec une pareille force étourdissent plutôt qu'il ne convainquent, la critique du P. V. met cependant en relief le côté faible de l'hypothèse du P. Mandonnet et l'on peut en conclure que la question ne sera pas résolue sans une étude franche et complète des mss. D. H. B.

XIVe s. **257.** Aegidius Romanus. *De ecclesiastica potestate* herausgegeben von R. Scholz. — Weimar, H. Böhlaus, 1929 ; in 8, xiv-215 p. Mk. 16.

On ne possédait jusqu'ici du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome que quelques courts fragments publiés par Ch. Jourdain et la mauvaise édition de G. Boffito et U. Oxilia (Florence, 1908), d'après un ms qui est loin d'être le meilleur connu : *Florence, Bibl. naz. Magliabechiano I. VII. 12.* L'édition présente sera donc des plus utiles. Elle s'appuie sur quatre mss que M. S. divise en deux groupes : *Paris, B. N. lat. 4229* et *Vat. lat. 5612* ; *Vat. lat. 4107* et *Florence, Bibl. naz. Magliab. I. VII. 12.* Le premier groupe représente le meilleur texte et c'est sur lui qu'on s'est généralement basé ; le second n'a servi que de correcteur çà et là. Les trois autres mss connus, *Rome, Bibl. Angelica 130, 367* et *181* (ce dernier n'étant qu'un résumé), M. S. les écarte comme ne méritant aucune attention spéciale ; il ne s'en explique pas davantage. Est-ce en raison de leur date plus tardive ? Il est probable cependant que *Bibl. Ang. 367*, qu'on destinait à l'édition, n'avait pas été copié sans un soin tout particulier.

Ce traité, dont s'est largement inspirée la fameuse bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII et que Jacques de Viterbe connaissait déjà lorsqu'il composait son *De regimine christiano*, doit avoir vu le jour dans la première moitié de l'année 1302. Gilles de Rome s'y montre théologien, nullement canoniste. Il est intéressant de noter l'influence prépondérante qu'exercent sur ce disciple de S. Thomas, S. Augustin et le Ps.-Denys. Une étude plus vaste, qui préciserait davantage sa position vis-à-vis du Docteur angélique, est d'ailleurs à souhaiter. D. H. B.

258. C. Balić. *De Collationibus Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Mariani.* — Bogoslovni Vestnik 9 (1929) 185-219.

Le P. B., qui a fouillé de nombreuses bibliothèques à la recherche des œuvres de Jean Duns Scot, expose l'état de la tradition manuscrite des *Collationes*,

Des six mss sommairement décrits, deux seulement, *Cambridge, Peterhouse 2-4-3* et *Brit. Mus. cod. add.2969*, renferment la totalité des *Collationes*, c'est-à-dire 46 ; les quatre autres, *Oxford, Balliol Coll. 209, Merton Coll. 65* et *90, Vat. lat. 876*, sont incomplets. Parmi ces 46 *Collationes*, 19 sont attestées être originaires de Paris ; *Merton Coll. 90* en situe 8 autres à Oxford ; le reste est sans lieu d'origine mais dans *Merton Coll. 65* et *Balliol Coll. 209* il forme, par opposition aux *Collationes Parisienses*, une série où se retrouvent les 8 d'Oxford. Il est donc très probable que toute la série provient d'Oxford.

La comparaison avec l'édition de Wadding est des plus instructives pour juger de la valeur de celle-ci. Non seulement elle est incomplète (elle ne contient que 40 *Collationes*, si l'on ajoute aux 39 qu'elles connaît une quarantième égarée parmi les *Quaestiones Miscellaneae*) mais, pour elle, toutes les *Collationes* sont parisiennes ; les mss ne reconnaissent comme telles que les questions 1-4, 6-11, 17, 18, 20, 36-39. En outre, les divergences nombreuses qu'on peut relever entre son texte et celui des mss, manifestent clairement son insuffisance et font désirer une fois de plus l'apparition prochaine d'une édition critique des œuvres de Jean Duns Scot ; pour un tel but, des travaux d'approche comme celui-ci sont des plus utiles.

Dans un appendice, le P. B. édite provisoirement d'après *Peterhouse 2-4-3*, avec les variantes de *Merton Coll. 90*, trois *Collationes* (dont deux parisiennes) parmi les six nouvelles qu'il a découvertes. En voici les titres : 1. *Utrum in divinis possint esse plures emanationes unius et eiusdem rationis.* 2. *Utrum in divinis sint aliquae relationes ad intra praeter relationes originis.* 3. *Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creaturis.* D. H. B.

259. E. Longpré. *Le Ms. 191 du Magdalen College d'Oxford.* — Arch. francisc. hist. 22 (1929) 588.

Il est regrettable que le P. Balić dans son étude sur les *Collationes* de Jean Duns Scot (voir *Bull.* n° 258) n'ait pas pu utiliser ce ms qui, renseigné dans le catalogue de H. Coxe comme un commentaire anonyme des Sentences, contient en réalité les *Collationes Parisienses* et *Oxonienses* de Scot. Le P. L. le considère comme très important. D. H. B.

260. N. Paulus. *Der Dominikaner Johann von Sterngassen kein geborener Strassburger.* — Archiv elsässische Kirchengesch. 4 (1929) 405-407.

M. P. avait défendu autrefois l'origine strasbourgeoise de Jean de Sterngassen, contre Grabmann, qui, lorsqu'il en découvrit le Commentaire des Sentences il y a quelques années, le fit, sur la foi des manuscrits, originaire de Cologne. Dans l'intervalle Pfleger avait émis l'hypothèse conciliante de deux dominicains homonymes, l'un de Cologne, l'autre de Strasbourg.

Un examen plus attentif solutionne la question. M. P. reconnaît le manque de fondement du seul argument qui militait en faveur de Strasbourg : l'existence d'une famille de Sternegasse dans cette ville, et il se range à l'avis de Grabmann : le Jean de Sterngassen lecteur au couvent des dominicains de Strasbourg dans la deuxième décade du XIVe siècle est natif de Cologne.

D. H. B.

261. B. F. M. Xiberta O. Carm. *Robert Walsingham, carmelita, mestre de teologia a Oxford, a primeries del segle XIVé.* — Criterion 4 (1928) 298-324 (suite et fin. Voir *ibid.* p. 147-174).

L'article précédent du P. X. traitait de la vie et des œuvres de Robert de Walsingham. Celui-ci expose quelques traits distinctifs de sa doctrine, telle qu'elle apparaît dans les deux quodlibets de *Worcester, Cathedr. Libr. F. 3.*

Dans la question des idées divines, la position de R. de W. semblerait se rapprocher de celle de Durand de S. Pourçain : les idées divines ne sont pas l'essence de Dieu considérée comme telle, ou sous un certain aspect, mais bien les choses présentes à l'essence divine selon leur être intelligible. Contre Duns Scot, il professe que la distinction des idées en Dieu précède dans l'ordre de la nature la distinction des personnes. D'après lui, Aristote n'a pas admis que Dieu fût cause efficiente immédiate de l'univers ; la création *ex nihilo*, dit-il, est étrangère à la pensée du Philosophe, pour qui l'influence de Dieu sur les créatures appartient au mode de causalité finale. Par sa théorie sur le libre arbitre, R. de W. se range dans le courant volontariste. Sa grande autorité sur ce point est S. Bernard.

A lire ces quelques pages, on constate l'influence fréquente de Henri de Gand. Avec lui, contre Godefroid de Fontaines et Pierre d'Auvergne, R. de W. nie que le péché véniel puisse causer quelque diminution de la charité ; avec lui encore, contre Duns Scot et S. Thomas cette fois, il admet la coexistence des habitus de foi et de science par rapport à une même vérité. Leurs doctrines sur la causalité des sacrements, sur la distinction intentionnelle, à mi-chemin entre les distinctions réelle et de raison, sur le volontarisme en général, sont identiques. D. H. B.

262. *Magistri Thomae Sixillat O. Carm. quaestio de Conceptione Immaculata B. V. Mariae.* — Anal. Ord. Carmel. 6 (1929) 464-465.

Le ms *Barcelone, Bibl. de Catalunya 477* contient, entre autres choses, une question : *Utrum Virgo Maria nostra advocata in peccato originali fuerit concepta.* Ce n'est en somme qu'un résumé de la question disputée *De Immaculata Conceptione B. M. V.* de Pierre d'Auriol (éd. Quaracchi, 1904). L'auteur, un certain Maître Thomas Sixillat O. Carm., défend le privilège de l'Immaculée Conception. Un autre carme anonyme tient la même doctrine dans *Vienne, Hofbibl. lat. 4876*, f. 166r-171r. D. H. B.

263. J. Haller. *Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 166-197.

M.H. passe au crible de la critique les différentes chronologies adoptées jusqu'à présent pour la vie de Marsile de Padoue, avant sa fuite auprès de Louis de Bavière. Travail très utile, que personne encore n'avait sérieusement entrepris.

Deux dates sont certaines : en 1313 Marsile est recteur à l'université de Paris ; en 1324, il y termine le *Defensor Pacis*. Pour le reste, l'unique source, peut-on dire, est l'Épître d'Albertino Mussato à Marsile, écrite vers 1311-1312

d'après Valois, au plus tôt en 1326 d'après Previté-Orton. M. H. la date avec beaucoup plus de vraisemblance des environs de 1319. Voici ses principaux résultats, qui dans leurs grandes lignes paraissent très soutenables. Marsile est né vers 1290. Après ses premières études à Padoue, il quitte en 1311 sa ville natale pour se rendre à Paris et y étudier la médecine, suivant les conseils de Mussato. Il y reste pour le moins jusqu'à la fin de 1313, puis se laisse tenter par la politique et c'est à cette époque qu'on le voit en relations avec Can Grande della Scala et les Visconti de Milan. Quelques années plus tard, il retourne à l'étude, et c'est une hypothèse attrayante que de le faire résider en 1316-1318 à Avignon, auprès du célèbre médecin Guillaume de Brescia. En 1319, lorsque Mussato lui écrit, la politique l'a repris ; pas pour longtemps semble-t-il, car vers 1320-1321 Marsile est de nouveau à Paris, maître à la faculté des arts, médecin à l'occasion et étudiant en théologie. Il y reste jusqu'à sa fuite précipitée en 1326. Pour expliquer comment le *Defensor*, terminé en 1324, est resté deux ans avant d'être connu à Paris, M. H. croit que, dans l'intention des auteurs Marsile et Jean de Jandun, il n'était pas destiné à être publié : ce n'était qu'un mémoire adressé à Louis de Bavière ; une indiscrétion seule le fit connaître du public. N'est-ce pas très problématique ?

Pour terminer, M. H. reproduit l'Epître de Mussato en y proposant quelques corrections de texte. D. H. B.

264. C. W. Previté-Orton. *Marsilius of Padua and the Visconti.* — English hist. Rev. 44 (1929) 278-279.

M. P.-O. signale la lettre de Jean XXII à Bernard Jourdain de l'Isle du 29 avril 1319, où un certain italien *qui dicitur Marcillo* apparaît comme négociateur des Gibelins d'Italie auprès de Charles, comte de la Marche. M. P.-O. l'indentifie avec Marsile de Padoue ; tout porte à le croire en effet et c'est sans raison apparente que N. Valois (*Hist. litt. de la France* t. 33 p. 567 n. 6) taxe cette hypothèse d'invraisemblable. Mais est-il aussi vrai de dire que c'est à ces tractations de Marsile que fait allusion l'épître d'Albertino Mussato (v. 64-66) : *Ad varios actus hominum te pervaga postquam Transtulit ambitio*..? Ces vers ne se rapportent-ils pas plutôt à des événements antérieurs ? D. H. B.

265. J. Haller. *C. R. de Marsilius of Padua. The Defensor Pacis ed. by C. W. Previté-Orton.* (Voir *Bull.*, n° 53). — Zeitschr. Savigny-Stift. Kan. Abteil. 18 (1929) 590-593.

M. H. adresse deux reproches principaux à l'éditeur du *Defensor Pacis*. M. P.-O. ne s'est pas assez préoccupé de rechercher l'origine de ses mss. Cela n'est cependant pas sans importance. Ainsi, remarque M. H., les notes marginales de T, qui différencient la première rédaction du *Defensor* de la seconde, sont d'une écriture italienne. Seraient-elles de la main de Marsile lui-même, ou du moins, n'auraient-elles pas été écrites en Italie avant le retour en Allemagne de Louis de Bavière, au début de 1330 ?

En second lieu, M. P.-O. professe un certain éclectisme dans l'établissement de son texte. Il se base avant tout sur les représentants principaux de ses deux groupes, T et Q. N'eût-il pas été préférable de choisir la seconde version du

texte — version définitive —, représentée par H et les mss du groupe allemand ? Sa tradition en effet est plus sûre que celle du groupe français. D. H. B.

266. F. Battaglia. *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo* (Studi filosofici. Seconda serie, 4). — Firenze, F. Le Monnier, 1928 ; in 8, 279 p. L. 24.

M. B., qui se plaint au début de son ouvrage du peu d'intérêt que les érudits italiens ont montré jusqu'en ces derniers temps à l'égard de Marsile de Padoue, veut sans doute remédier à cet état de choses par l'étude présente sur la vie et les œuvres du padouan.

Pour la vie de Marsile, il suffit de dire que, datant avec N. Valois l'Epître de Mussato de 1311, M. B. se voit obligé de ramasser avant cette année tous les événements auxquels il y est fait allusion. Cela mène à des invraisemblances qui ne rendent guère cette opinion défendable. Quant à la doctrine de Marsile sur l'État et l'Église, M. B. ne semble pas l'avoir toujours rendue avec exactitude, ni appréciée avec justesse.

L'exposé de la théorie sur l'origine du pouvoir manque de netteté. D'après M. B. (p. 70-74) Marsile nie l'origine divine ; dans un sens il ne peut même pas la discuter. Lorsqu'il reconnaît Dieu comme *causa remota* du pouvoir, ce serait une pure concession dont il réduirait encore notablement la portée en ajoutant que l'institution divine, si elle peut s'exercer, s'exprime toujours à travers l'esprit humain. Ce n'est pas tout à fait exact. Marsile (D. I c. 9 ; éd. Previté-Orton p. 30) distingue Dieu cause immédiate et Dieu cause lointaine. Il ne nie pas que dans certains cas, rarement il est vrai, Dieu ait été ou puisse être la cause immédiate du pouvoir, comme l'Écriture le rapporte de Moïse, des Juges et d'Aaron pour le sacerdoce. La volonté de Dieu se manifeste alors soit par l'intermédiaire d'une créature, soit directement par elle-même (*aut per se solam immediate fortassis*), donc pas toujours « attraverso l'uomo ». C'est un fait que la foi nous affirme ; la raison ne peut le prouver. Mais normalement, Dieu n'est que cause lointaine, en tant qu'il est l'auteur de la nature humaine et de son caractère social — et ce n'est pas là du tout une concession— ; il a donné à l'homme une intelligence capable de juger, selon les circonstances, du meilleur régime de gouvernement. Il n'y a en cela rien d'une « audacissima affermazione che transcende il medio evo » ; la même théorie se retrouve chez S. Thomas. Pas plus d'ailleurs qu'on « entre dans l'esprit de la Réforme » (p. 115) avec cette théorie de Marsile que, lorsque, en raison de circonstances extraordinaires, la confession au prêtre est rendue impossible, la contrition suffit pour se sauver.

La nécessité de la loi pour Marsile, dit M. B., a deux raisons : éviter le danger d'un prince arbitraire, assurer la rectitude des jugements. Marsile reconnaît en effet (D. I c. 11 ; P.-O. p. 40) que la loi a deux fins, mais ce sont les suivantes : une fin principale, qui regarde le bien commun de l'état : la justice dans les jugements ; une fin subséquente, qui regarde le bien du prince, surtout s'il s'agit d'une monarchie héréditaire : la sécurité et la durée du gouvernement. M. B. semble avoir pris la preuve de la mineure de Marsile pour sa seconde raison.

Le sens véritable du *Defensor* est aussi peu fidèlement rendu lorsqu'on dit (p. 158) que Marsile accepte l'autorité de l'Écriture et des décisions conciliaires et rejette celle des décrétales pour un motif d'ordre juridique et non théologique : parce que les décrétales ne dérivent pas de la source unique de la loi, l'*universitas civium*. Dans le passage visé (D. II c. 19 ; P.-O. p. 312-318), il s'agit d'un assentiment de foi que Marsile accorde à l'Écriture, qui a la garantie de la vérité divine, et aux conciles, en vertu de l'assistance du S.-Esprit promise à l'Église— c'est-à-dire à l'*universitas fidelium* — et qui assure l'infaillibilité de ces conciles dans l'interprétation de l'Écriture. Les décrétales, comme aussi les écrits des Pères qui sont *humana statuta de humanis actibus aut contentionibus et humano spiritu adinventa* ne réclament pas cet assentiment parce que *in humana traditione dicta vel scripta error et falsum contingere potest*. Le motif n'a donc rien de juridique.

Même méprise lorsque M. B. (p. 158-159) croit voir Marsile oublier son principe du concile interprète unique de l'Écriture et tomber dans le libre examen. En réalité, Marsile (D. II c. 28 ; P.-O. p. 432) parle des opinions personnelles des Pères : *Quas vero ipsorum auctoritate propria praeter Scripturam protulerunt sententias Scripturae sive canoni consonas recipiam* ; *quas vero dissonas reverenter abiciam* ; et il rappelle quelques lignes plus haut que l'interprétation authentique de l'Écriture, il faut la chercher *in conciliis generalibus, rationabiliter convocatis et consummatis*.

M. B. va même jusqu'à affirmer exactement le contraire de Marsile. A propos de l'unité nécessaire au pouvoir exécutif dans l'état, p. 100 : « Quest' esigenza unitaria, che è necessaria per le varie parti ed uffici della *communitas*, che compiono diverse azioni, ancorchè convergenti ad un fine unico... » Marsile écrit (D. I c. 17 ; P.-O. p. 90) : *Talis vero unitas actionum non requiritur in aliquo uno reliquorum officiorum seu partium civitatis... Quinimo talis unitas actionis in eis esset communitati et singulis importabilis et nociva.*

Ces exemples—on pourrait les multiplier—suffiront pour montrer que l'étude de M. B. est loin d'être parfaite et que son emploi nécessitera toujours prudence et contrôle. D. H. B.

267. J. F. Laun. *Thomas von Bradwardin, der Schüler Augustins und Lehrer Wiclifs.* — Zeitschr. Kirchengesch. 47 (1928) 333-356.

L'étude de Bradwardine est très importante au point de vue des origines de la Réforme, car c'est de lui, par l'intermédiaire de Grégoire de Rimini et de Wiclef, que Luther tiendrait son augustinisme déterministe. Il est à l'origine de la réaction augustinienne du XIVe siècle. Vers 1344, il publie sa *Causa Dei* pour démasquer la tendance pélagienne dont il accuse la théologie de son temps. Il veut rendre à l'augustinisme sa pureté primitive et le débarrasser de toutes les infiltrations aristotéliciennes qui l'ont déformé au cours du moyen âge. Son idée centrale est que Dieu est la cause efficiente nécessaire de tout ; de là, ce qu'on a appelé son déterminisme théologique, qui réduit la liberté à une soumission spontanée de la volonté humaine à la volonté nécessitante de Dieu ; de là aussi, sa doctrine de la prédestination déterminante.

On retrouve la *Causa Dei* citée à deux reprises dans la *Lectura in I et II Sen-*

tentiarum de Grégoire de Rimini. Celui-ci, qui professa les Sentences à Paris aux environs de 1340 n'aurait donc rédigé son commentaire qu'après 1344. La question devrait être examinée de plus près.

Ces réflexions générales sur la place à attribuer à Thomas de Bradwardine dans l'histoire des dogmes au XIVe siècle, sont un programme plutôt que le résultat d'une étude. M. L. se propose d'ailleurs de les développer dans un prochain ouvrage. D. H. B.

268. J. F. Laun. *Recherches sur Thomas de Bardwardin précurseur de Wiclif.* — Rev.Hist. Philos. relig. 9 (1929) 217-233.

Quoique rien ne l'indique, cet article n'est que la traduction du précédent (*Bull.* no 267). La seule différence est la disparation presque totale des notes et l'addition, en appendice, de quelques brèves indications sur les œuvres que la tradition manuscrite attribue à Thomas de Bradwardine, spécialement un sermon d'un ms de Merton College et un Commentaire des Sentences qu'un ms de Troyes (la cote de ces mss n'est pas citée) met sous le nom de Bradwardine, mais qui vraisemblablement est de Fitzralph. D. H. B.

269. B. Altaner. *Aus den Akten des Rottweiler Provincialkapitels der Dominikaner vom Jahre 1396.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 1-15.

Fragments d'un chapitre tenu à Rottweil en 1396 par la province teutonique des Frères Prêcheurs ; ils proviennent de l'intérieur de la couverture du ms *Bâle B.V. 26* et avaient déjà été édités en partie par G. Löhr et dom Morin. Le chapitre II est à signaler en raison du nombre considérable des lecteurs et des étudiants en théologie qui y sont renseignés. Cette liste, qui complète celles que publia autrefois B. Reichert pour les années 1398, 1400, 1401 et 1402, apportera des précisions notables à l'histoire des théologiens domicains de cette époque. D. H. B.

XVe s. **270.** P. Lehmann. *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel.* — Histor. Jahrb. 49 (1929) 215-239.

Après de précieux renseignements sur les titres décernés à Charlemagne, à Grégoire le Grand, à Isidore le Junior (de Séville) et à Bède le Vénérable, M. L. complète les travaux d'Erhle, de Pelster et de Grabmann sur les surnoms donnés aux théologiens du moyen âge. Il utilise la liste de Henri Token qui nous est connue par les actes du Concile de Bâle, celle du ms de *Würzburg ch. 150* (15e s.) et le chapitre *De precipuis antiquis ordinis doctoribus* des *Firmamenta trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci* de 1512. M. L. ajoute, d'après les indications de 8 mss., la traduction allemande de ces surnoms, et celle des titres des ouvrages bibliques, aristotéliciens et autres. Mosaïque de données très instructives que l'auteur traite trop modestement de « bagatelles ». D. H. B.

271. R. Klibansky. *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung.* — Sitzber. Heidelberg. Akad. Wissensch. Philos.-hist. Kl. 1928-29, 5 (Heidelberg, C. Winter, 1929 ; in 8, 41 p. Mk. 2.40).

La traduction latine du commentaire de Proclus sur le Parménide de Platon, dont s'occupe ici M. K., est très importante pour la compréhension d'un certain courant théologique médiéval. Proclus, en effet, fut un des canaux principaux par où lui vinrent la connaissance et l'intelligence de Platon. Nicolas de Cues en particulier, lui est redevable de bien des vues sur Dieu, la théologie négative et la coïncidence des contraires. M. Vansteenberghe l'a déjà montré à propos du fragment du Commentaire sur le Parménide contenu dans *Strasbourg 84* (Voir *Bull.* nº 59). M. K. le signale de nouveau à propos du même Commentaire dans *Cues 186,* dont les nombreuses notes marginales prouvent non seulement que Nicolas de Cues lut Proclus à plusieurs reprises, plume en main, mais qu'il s'en assimila la pensée, car on retrouve ces notes, parfois littéralement, dans des ouvrages comme le *De Beryllo,* le *De non aliud,* le *De venatione sapientiae.* M. K. en publie quelques-unes et en donne un parallèle avec le sermon *Tu quis es* ?

D. H. B.

272. E. Hoffmann u. R. Klibansky. *Cusanus-Texte. I. Predigten.* 1. « *Dies Sanctificatus* » *vom Jahre 1439.* — Sitzber. Heidelberg. Akad. Wissensch. Philos.-hist. Kl. 1928-29, 3 (Heidelberg, C. Winter, 1929 ; in 8, 56 p. Mk. 3).

MM. H. et K., qui ont entrepris sous les auspices de l'Académie d'Heidelberg l'édition critique des œuvres de Nicolas de Cues, débutent modestement par un sermon inédit. Ce n'est pas sans raison, car ce sermon, prononcé à Augsbourg le jour de Noël 1439, ne précéda que de quelques semaines l'apparition du *De docta ignorantia* (12 février 1440) et Nicolas de Cues y apparaît préoccupé des mêmes idées, au point que parfois l'identité de pensée entraîne l'identité d'expression. La connaissance du sermon pouvait donc être utile à la compréhension du *De docta ignorantia* et même à l'établissement de son texte. Il est édité d'après l'autographe conservé dans le ms *Cues 220.* Comme il s'agissait d'un autographe, M. K. a tenu à garder l'orthographe originale. Mais alors pourquoi faire exception en distinguant u et v ?

Le sermon compte trois parties, inspirées du prologue du 4ᵉ évangile : la 1ᵉ, *pro pericioribus,* traite de la génération éternelle du Fils, la 2ᵉ, *pro communibus,* de sa naissance temporelle la 3ᵉ, *pro contemplativis,* de notre propre naissance dans le Fils. Ces parties sont très inégales, la 3ᵉ n'étant plus guère qu'une ébauche, quelques idées rapidement jetées par écrit.

Outre le luxe d'une traduction allemande par M. K., M. H. y a joint celui d'explications très intéressantes sur l'étroite parenté qui unit les fondements logiques du système cusien à la pensée grecque et spécialement à Héraclite, à Parménide et à Platon, en même temps que sur la manière dont cette pensée, mise en contact avec la croyance chrétienne, lui a servi à élaborer ses représentations théologiques, trinitaires et christologiques.

D. H. B.

273. GABRIELIS BIEL. *Quaestiones de justificatione* quas edidit C. FECKES (Opuscula et textus. Series scholastica, 4). — Monasterii, Aschendorff, 1929 ; in 12, 63 p. Mk. 1.20.

M. F., qu'une récente étude sur la justification chez Gabriel Biel a familiarisé avec cet auteur, présente un choix de textes tirés du *Collectorium circa quattuor sententiarum* sur ce même sujet de la justification. Il s'est contenté de reproduire l'editio princeps que fit paraître à Tubingue en 1501 Wendelin Steinbach, disciple de Biel. Les extraits publiés sont les suivants : *I Sent.* d. 17 q. 1 et 2, *IV Sent* d. 14 q. 1, *II Sent.* d. 27 q. un., d. 28 q. un., *III Sent.* d. 27 q. un.

Dans cet ouvrage qu'il écrivit vers la fin de sa vie, G. Biel n'a d'autre but que de résumer les sentences d'Ockham ou de ses partisans. Il est par là le représentant le plus autorisé de la tradition nominaliste dans la seconde moitié du XVe siècle. D'autre part, Biel n'est pas un inconnu pour Luther et ses idées ne sont pas sans avoir exercé une certaine influence sur la Réforme. Pour ces deux motifs, le lecteur sera reconnaissant à M. F. de lui donner un moyen commode d'en connaître la pensée sur ce sujet important de la justification. D. H. B.

XVIe s. **274.** V. BELTRÁN DE HEREDIA. *El padre Matías de Paz, O. P., y su tratado « De dominio regum Hispaniae super Indos »*. — Cienc. tomista 40 (1929) 173-190.

Mathias de Paz fit partie du conseil de théologiens et de juristes que Ferdinand le Catholique réunit en 1512 pour discuter la question des Indes. A la demande du roi, il exposa par écrit sa pensée ; de là son traité : *De dominio regum Hispaniae super Indos*, que le P. B. analyse brièvement.

L'opinion du théologien espagnol apparaît encore fortement tributaire des théories théocratiques des juristes médiévaux : le pape, comme vicaire du Christ, a juridiction temporelle directe sur la terre entière ; les infidèles en raison même de leur « infidélité » ne jouissent pas d'un véritable *dominium praelationis* ; L'Église peut en toute justice les en priver et, si elle ne le fait pas, c'est par opportunité. Un roi peut donc, avec autorisation pontificale et après un essai de conversion pacifique, entreprendre par zèle de la foi une guerre juste contre des infidèles.

On peut mesurer la distance qui sépare encore ces principes de la ferme doctrine qu'exposera quelques années plus tard François de Vitoria. Mathias de Paz lui prépare cependant le terrain, car en pratique il se montre beaucoup plus réaliste et tient compte des situations concrètes. Par ce détour, ses conclusions se rapprochent très fort de celles de Vitoria et dans ce sens il peut en être dit le précurseur. D. H. B.

275. M. DE LASALA LLANAS. *El concepto y los principios fundamentales del Derecho de gentes según la doctrina del P. Francisco de Vitoria en el primero de los títulos legítimos de la relección « De Indis »*. — Universidad 5 (1928) 379-406.

Dans sa *Relectio de Indis*, François de Vitoria, après avoir exclu les titres incapables de justifier l'occupation des Indes par les Espagnols, recherche ceux qu'on peut invoquer comme légitimes. M. de L. examine le premier d'entre

eux et le plus fondamental : le droit de société naturelle et de libre communication entre les peuples. Le genre humain tout entier, antérieurement à sa division en états — d'une antériorité de nature et de temps — , forme une société naturelle que régit le droit des gens. Celui-ci n'est plus du droit naturel, mais il en découle de lui-même au point qu'on le retrouve identique chez tous les peuples et que si une nation voulait s'y soustraire, les autres devraient lui faire la guerre pour réparer le droit violé. Tout homme peut donc revendiquer la liberté de parcourir les pays étrangers, de s'y fixer, d'y faire le commerce, du moment que sa présence ne nuit en rien au bien commun. Ces principes, François de Vitoria les développe avec une logique et un bon sens impeccables et M. de L. montre fort bien qu'ils peuvent grandement éclairer des problèmes modernes comme ceux de l'immigration, de la liberté du commerce et des mers, de la souveraineté de l'état.

On eût souhaité voir étudié avec plus de soin le concept de droit des gens. A qui voudra de la précision sur ce point, il sera préférable de recourir à l'article du P. Menendez-Reigada (voir *Bull.* n° 208). D. H. B.

276. J.-B. Kettenmeyer. *Maria von Oisterwijk* († *1547*) *und die Kölner Kartause.* — Annalen histor. Vereins Niederrhein 114 (1929) 1-33.

Marie d'Oisterwijk occupe une place considérable dans l'efflorescence de vie mystique que connut le Brabant dans la première moitié du XVIe siècle. L'étude, fort bien menée, du P. K. la met davantage encore en évidence, en exposant ce que l'on sait, dans l'état actuel des recherches, de sa vie et de ses écrits. Elle est le centre de la petite communauté de béguines d'Oisterwijk près de Bois-le-Duc ; on la voit en relations avec Nicolas van Esch, avec les chartreux de Cologne, près desquels elle vient s'établir avec deux de ses compagnes ; le prieur Blomevenna la dirige, le chartreux Kalckbrenner est son fils spirituel ; son influence ne se limite pas à la chartreuse, elle s'étend jusqu'aux jésuites, à Canisius en particulier, à toute la ville de Cologne ; le pays tout entier la connaît. Un recueil de plusieurs de ses écrits mystiques, *Der rechte wech zo d'Evangelischer volkomenheit,* publié en 1531 par Kalckbrenner, a été récemment retrouvé ; le P. K. en démontre l'authenticité incontestable. Il est assez probable qu'un autre traité, *Dat Paradijs der lieffhavender sielen,* peut également lui être attribué. D. H. B.

277. A. Maichle. *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient.* Eine quellenmässige Darstellung (Freib. Theol. Stud. 33). — Freiburg i. Br., Herder, 1929 ; in 8, xi-104 p. Mk. 4.

M. M. met à profit l'édition des Actes du Concile de Trente par la Goerresgesellschaft pour faire l'histoire du décret du 8 avril 1546 sur le Canon des Écritures. Après un court aperçu sur l'état de la question à l'époque du Concile, M. M. suit l'ordre des débats, notant les différents partis qui se forment et le changement du point de vue qui s'opère au cours de la discussion. La 2e partie

analyse quatre traités qui seront publiés bientôt par Schweitzer au t. XII des Acta.

L'ouvrage de M. M. quoique fait avec soin me paraît un peu maigre. Pourquoi isoler la question du Canon de celle de l'authenticité de la Vulgate, puisqu'elles sont intimement liées, que les discussions se sont poursuivies parallèlement et que les deux décrets ont été promulgués durant la même séance ? Comment interpréter le *cum omnibus suis partibus* sans se référer aux discussions qui ont précédé le décret « De editione et usu sacrorum librorum » ? L'auteur a publié en 1914 un travail sur ce dernier décret. Mais il me semble que les deux questions auraient gagné à être rapprochées et traitées en même temps. L'auteur estime que le décret ne permet plus de distinguer parmi les livres inspirés des deutero-canoniques de moindre valeur. C'est aussi mon avis. Mais il faudrait au moins connaître les arguments de ceux qui sont d'un avis opposé et c'est une lacune que de ne pas tenir compte des deux volumes de Loisy sur l'histoire du Canon (Paris, 1890-1891). D. B. Botte.

278. R. Hull. *The Tridentine Decree on Tradition.* — Month 104 (1929) 10-16.

279. R. Hull. *Dr. Cadoux versus Trent on Tradition.* — Month 104 (1929) 250-252.

Le P. H. relève dans un ouvrage récent de M. Cadoux, *Catholicism and Christianity*, l'interprétation suivante du décret du Concile de Trente sur la tradition : les *sine scripto traditiones* seraient des traditions purement orales dans l'Église, traditions aussi bien ecclésiastiques qu'apostoliques. Ce n'est pas ici le lieu de juger si c'est bien là la pensée exacte de M. Cadoux ; il suffit de dire que le P. H. a tout à fait raison lorsqu'il démontre — très facilement d'ailleurs — que le Concile de Trente oppose simplement traditions à Écriture et qu'il n'entend parler que des traditions apostoliques.

La seconde note défend la même thèse contre une réplique de M. Cadoux.

D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Avril 1930.

280. H. Rheinfelder. *Das Wort « Persona »*. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters (Beihefte z. Zeitschr. roman. Philol. 77). — Halle (Saale), H. Niemeyer, 1928 ; in 8, xiii-199 pp. Mk. 10.50. IIIe s.

281. H. C. Dowdall. *The word « Person »*. — Church Quart. Rev. 106 (1928) 229-264.

Le travail de M. R. déborde certes ce *Bulletin*, mais doit y être recensé : la langue théologique a fait un trop fréquent emploi du terme *persona* pour qu'il ne soit pas d'un rare intérêt de reconstituer l'évolution générale du mot et de replacer ainsi dans son cadre cet important vocable ecclésiastique.

Il faut partir évidemment du sens technique originel. *Persona* est un terme de théâtre : le masque, d'où, le « personnage » caractérisé par les traits du masque. De là à signifier « ce qui caractérise un être humain » il n'y a qu'un pas : il suffit d'écarter l'image théâtrale primitive. La *persona* devient donc ce qui caractérise l'homme, soit en général, en tant qu'homme (*persona* apparaît alors quasi synonyme de *homo*) ; soit en particulier c.-à-d. en tant que tel homme, distinct et opposé à tel autre. Ainsi S. Augustin écrira-t-il que, dans plusieurs psaumes, le Christ parle comme chef de l'Église : *ex persona capitis*. Le terme marque alors, avec mille nuances, la valeur propre d'un individu. Mais il peut encore, dans un sens plus abstrait, plus philosophique, désigner simplement le sujet de certaines propriétés, de certains droits : *persona* acquiert ainsi une signification quasi juridique, qui invite à son emploi par la théologie.

Tel est à peu près le cadre tripartite fixé par M. R. Il est inutile de le discuter : on ne dessine pas l'évolution d'un mot au sens si souple et fuyant sans que la synthèse comporte quelque arbitraire. L'important est que l'effort pour y faire entrer les faits qui se présentent n'aboutisse pas à les déformer. M.R. semble avoir réussi à éviter ce péril. Dans la section qui nous concerne—elle est malheureusement assez brève — il donne la place d'honneur à Tertullien. Il attache grande importance au texte de l'*Adv. Prax.* c. 3, où, voulant combiner la « monarchie » divine avec la pluralité attestée par la révélation, Tertullien suggère que la *monarchia... per proximas personas administratur*. Le mot *persona* exprime donc le rôle des trois Personnes dans l'*oiconomia* divine. Tertullien n'abandonnera plus un mot si utile ; il l'emploie souvent et dans des sens variés. M. R. conteste donc (contre de Régnon et Krüger) l'origine juridique de *persona* chez Tertullien ; il rejette aussi l'opinion de Kroymann qui voudrait (d'après *Adv. Prax.*

c. 14) que l'idée de « visage » (πρόσωπον) ait eu quelque influence sur la notion telle que l'a comprise Tertullien (p. 162-163).

Le passage du sens originel à l'acception désormais classique en théologie est trop brièvement esquissée : on cite le concile romain de 380 et S. Hilaire (p. 163).

Après avoir noté les scrupules de S. Ambroise et de S. Augustin sur l'exactitude du terme *persona* en théologie trinitaire, M. R. reproduit la préface *De Trinitate* du Missel romain (p. 166) et termine en signalant (p. 167) quelques phrases de Facundus d'Hermiane et d'Arator.

On ne doit pas chercher dans ce livre une étude fouillée, en ce qui concerne la partie latine, surtout chrétienne. Il l'insère rapidement dans une synthèse générale où sont rappelés opportunément bien des faits.

L'article de M. D. est beaucoup moins clair. Il explique à peine l'origine et les dérivations de *persona*, se contentant de noter les sens variés qu'il a assumés et insistant justement sur le rapport avec πρόσωπον. Il s'étend à bon droit sur l'usage dans Hippolyte et Tertullien. L'analyse des passages du *c. Noetum* montre qu'il ne faut point admettre sans d'expresses réserves, l'originalité de Tertullien dans l'emploi du mot. Les arguments de Harnack pour une origine juridique de *persona* chez Tertullien sont réfutés, mais l'opinion de D. sur le sens du terme dans l'*Adv. Praxeam* reste imprécise. Il cite d'autres textes que Rheinfelder et ne conclut pas. D. B. C.

282. O. Casel, O. S. B. *Zum Worte sacramentum.* — Jahrb. Liturgiewiss. 8 (1928) 225-232.

Après un long silence, dom Casel me fait l'honneur inattendu d'examiner ma recension d'un livre paru en 1924 : *Pour l'histoire du mot sacramentum* par le P. de Ghellinck aidé de quelques collaborateurs. Dom Casel avait critiqué avant moi cet ouvrage, estimant que *sacramentum = serment* n'est pas à ranger à part de *sacramentum = mystère*, le premier n'étant qu'un cas particulier du second. Il m'avait semblé que la thèse était bien difficile à démontrer car, à l'âge classique, *sacramentum* fut le vocable technique désignant le serment militaire ; le terme n'était pas alors synonyme de *mysterium*. Lorsque donc Tertullien reprend *sacramentum* dans le sens de serment, il est naturel de penser qu'il continue simplement la tradition classique. Non, disait dom Casel : entretemps cette tradition s'est rompue, et *sacramentum* a acquis si exclusivement, dans la langue chrétienne, le sens de *mystère* que *sacramentum = serment* n'y est plus qu'une rareté introduite sous l'influence de l'ancien parler romain.

Opinion moins vraisemblable que celle qui admettrait que *sacramentum*, tout en gardant son sens antique, s'est chargé d'une valeur nouvelle destinée à grandir en importance au point d'étouffer un jour la première. Pour adhérer à cette thèse, il faudrait des preuves péremptoires. Le P. C. apporte d'intéressants textes de Tite-Live, d'où il résulte que *sacramentum* avait alors déjà pris le sens *mystère*. C'est juste, mais il est remarquable que le terme y reste appliqué aux rites militaires. Le sens *serment* en est-il absent ? Certes non. Dès lors que vaut la preuve ? J'avais moi-même signalé que les citations bibliques seraient à examiner. Dom C. donne une liste qui, chronologiquement, va du *De Montibus* au *Liber comicus* de Tolède. Ce n'est pas la méthode qui permettra de déterminer si, avant Tertullien, *sacramentum* était déjà l'équivalent de *mysterium*. Cette

étude reste à faire. Il ne semble donc pas que dom C. ait établi sa thèse. Mais il a fait voir, et c'est fort important, que dès avant l'usage chrétien, *sacramentum*, tout en continuant à désigner très précisément le serment militaire, englobait parfois tout un monde de choses mystérieuses, reléguant un peu à l'arrière-plan la réalité précise qui avait justifié son emploi. Il est certain que ce sens élargi se constate dans les témoignages les plus anciens de l'usage chrétien de *sacramentum*. A l'exclusion du sens strict ? On ne l'a, semble-t-il, pas démontré.

D. B. C.

283. A. Slomkowski. *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant Saint Augustin.* — Paris, J. Gabalda, 1928 ; in 8, 158 p. Fr. 15.

Ce petit volume ne paie pas de mine. En un style modeste, avec une simplicité sans éclat et sans grand souci de relief, l'auteur y analyse successivement les doctrines relatives à son sujet. Ses essais de vues d'ensemble portent la même marque timide : résumés plutôt que synthèses véritables.

Il faut néanmoins signaler ce travail avec faveur : il s'inspire de la plus probe critique. M. S. a été formé par M. Rivière à bonne école. Il s'attache à ne solliciter aucun texte et résiste à la tentation de voir exprimées par les Pères des premiers siècles les vérités que la théologie d'aujourd'hui a définitivement conquises.

Après une esquisse des données bibliques et judaïques, l'exposé s'ouvre par l'étude de la « Période de formation : IIe-IIIe siècles ». Maigre butin, car les problèmes sont alors peu étudiés. Doivent être mis à part Irénée pour les Orientaux, Tertullien pour l'Occident. L'un et l'autre s'attachent avec respect à la tradition biblique. Chez l'un et l'autre, l'idée de la récapitulation dans le Christ permet de discerner par comparaison les éléments d'une doctrine sur la nature et l'origine des privilèges spirituels d'Adam. Chez les latins, qui font l'objet propre de ce *Bulletin*, on signalera encore, avec quelques mots d'Hippolyte et de Lactance, l'essai cyprianique de rattacher l'état primitif au don du Saint-Esprit. Les Grecs s'étaient montrés plus hardis : les Apologistes et les grands Alexandrins avaient tenté l'interprétation du récit de la Genèse, mais dans un esprit trop fantaisiste.

Le IVe siècle marque une « Période de Progrès ». La théologie grecque comporte déjà plusieurs élaborations intéressantes : celle de S. Athanase, celle de S. Grégoire de Nysse et, dans un sens plus rationaliste, les vues très divergentes de Théodore de Mopsueste. Les latins sont ici surtout S. Hilaire et S. Ambroise. Le premier apparaît uniquement scripturaire. Les tendances moralisantes du second et sa dépendance des grecs du IIIe siècle donnent une couleur particulière à son enseignement. Dans l'ensemble et, à seule réserve de Théodore, on trouve déjà, au moins ébauchées, toutes les thèses qui seront plus tard classiques.

Une vérité importante se dégage de l'analyse. M. S. me paraît ne l'avoir pas présentée avec assez d'insistance. C'est le fait que *tous* les anciens qui tentèrent de préciser les données traditionnelles se sont invariablement appuyés sur la doctrine paulinienne de la récapitulation, du « nouvel Adam ». Ainsi, sans parler de l'Orient, Irénée, Tertullien, Ambroise. Dès que commença à s'éclairer la théo-

logie de l'humanité restaurée, il était logique qu'on aboutit — en s'aidant des récits de la Genèse — à fixer celle de l'état d'Adam avant la chute.

D. B. C.

284. H. Lewy. *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Beihefte z. Zeitschr NT. Wiss. 9). — Giessen, A. Töpelmann, 1929 ; in 8, 175 p. Mk. 12.

Ce terme paradoxal est emprunté à la langue de Philon ; on ne lui connaît pas d'autre parrain dans la littérature hellénistique. Il fait partie du système général de transposition des réalités matérielles en valeurs morales, qui caractérise le milieu philosophique d'Alexandrie. L'univers physique y devient le symbole du monde de la pensée, de la vertu et de la religion. On sait quelle application la Didascalie fit de cette doctrine aux Livres Saints.

La « Sobria ebrietas » est l'extase intellectuelle du vrai gnostique. C'est une ébriété car elle abstrait et ravit de l'ambiance commune ; mais cette ébriété est sobre par contraste avec celle que cause le vin.

Tel est le sommaire des résultats auxquels est arrivé M. L. par l'étude directe de Philon. Il étudie le sort du paradoxe philonien chez les Pères grecs d'abord, usqu'à Grégoire de Nysse. Très intellectualiste dans Origène le concept de la *sobria ebrietas* se classera différemment chez ses successeurs.

Les Latins nous intéressent davantage dans ce *Bulletin*. L'auteur étudie le terme chez S. Cyprien, S. Ambroise et S. Augustin. C'est dans sa lettre liturgique *De calice sacramenti* (*Ep.*63) écrite contre les abus aquariens,que Cyprien a employé la métaphore. Il y commente *Ps.* 22, 5, l'entendant du calice enivrant de l'Eucharistie. L'ivresse c'est la *spiritalis sapientia* et l'*intellectus Dei*. On reste donc bien dans la mouvance du sens originel. Mais l'intérêt majeur des rapprochements signalés par M. L. gît en ceci qu'ils établissent l'influence d'Origène sur Cyprien. On était à peu près d'accord jusqu'ici pour la nier. Je crois qu'il serait maintenant assez imprudent de le faire encore.Le rayonnement du maître d'Alexandrie en Occident fut donc presque immédiat. S.Ambroise est bien connu pour s'être persévéramment éclairé à cette lumière. *Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus* a-t-il écrit dans une hymne célèbre. Ses fréquentes allusions au paradoxe de Philon n'ont pas d'autre source qu'Origène. Il n'en est que plus notable que le sens intellectualiste se soit changé chez lui, ou plus exactement enrichi,d'un sens moral. L'*ebrietas* est devenue la foi qui opère par la charité et les vertus.

S. Augustin reprit l'image. Il l'a exprimée surtout à propos du verset psalmique *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae* (*Ps.* 35, 9). C'est dire que pour lui l'ivresse est celle des élus ravis par la divine Présence. Il dépasse ainsi Origène et Ambroise pour se fixer au terme où tendent à la fois la contemplation du premier et l'ascétisme de l'autre.

Sans apporter de grandes clartés nouvelles, le livre de M. L. est utile et intéressant.

D. B. C.

285. F. Dölger. *Esietus. « Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene ». Ein sprachgeschichtlicher Beitrag zu Tertullian De baptismo 5.* — Antike und Christent. 1 (1929) 174-183.

Le terme rituel *esietus*, employé par Tertullien, a été, récemment encore l'ob-

jet de recherches. M. D. a le mérite de signaler quelques papyrus du IVᵉ s. qui permettent d'établir que *esietus* est un équivalent rituel d'Osiris. D. B. C.

286. C. Weyman. *CR de J. Dölger, « Nihil innovetur nisi quod traditum est »* (voir *Bull.* nº 154). — Histor. Jahrb. 49 (1929) 323.

Adhésion à l'interprétation avec une bonne remarque et une suggestion de J. Ernst. Dölger a repris les lignes de Weyman dans *Antike und Christentum* I (1929) 319. D. B. C.

287. L. Wohleb. *Cyprian und die Irrtumslosigkeit der Romana ecclesia particularis.* — Röm. Quartalschr. 37 (1929) 171-172.

Lorsque, dans l'*Ep.* 59 c. 14, Cyprien en appelle au texte de *Rom.* 1, 8 pour montrer quelle inutile audace pousse les schismatiques vers les Romains *ad quos perfidia habere non possit accessum*, il n'énonce pas le principe dogmatique de l'infaillibilité de l'Église romaine, mais constate seulement qu'ils n'ont pas déchu de leur fidélité passée. Ainsi le suggère le subjonctif *possit*, ainsi le montre et l'attitude des Romains eux-mêmes (*Ep.* 30) et les félicitations de Cyprien (*Ep.* 60, 2).

Je ne crois pas la démonstration de M. W. péremptoire : *possit* n'est pas clair ; la réponse des Romains marque leur sollicitude à ne pas dégénérer ; celle de Cyprien autorise à conclure seulement que *Rom.* 1, 8 ne saurait prouver l'infaillibilité romaine. D. B. C.

288. F. Dölger. *Der Kuss in Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom.* — Antike und Christent. 1 (1929) 186-196.

D'ingénieux parallèles, tant chrétiens que païens, permettent d'établir la distinction entre le baiser de paix dans la liturgie eucharistique et le baiser rituel donné après le baptême au nouveau baptisé. Les textes montrent aussi que le baiser du baptême symbolisait la fraternité, le lien intime créé par le sacrement. D. B. C.

289. T. Gasparini Fogliani. *T.C.Cipriano.* Contributo alla ricerca di riferementi legali in testi extragiuridici del IIIº sec. d. C. (Collana di monografie giuridiche e storiche 2). — Modena, E. Brassi e Nipoti, 1928 ; in 8, 91 p. L. 10.

Après deux chapitres préliminaires, l'un sur l'état de l'Afrique au IIIᵉ siècle, l'autre sur S. Cyprien lui-même, l'auteur examine successivement les sentiments de l'évêque de Carthage sur la propriété, l'esclavage, le mariage, la répression anti-chrétienne, les rapports avec l'État païen.

M. G. F. adhère à l'opinion de De Rossi sur la fiction légale qui permit à l'Église de posséder lorsqu'il lui était défendu d'exister ; il se plaît à voir dans S. Cyprien un précurseur des idées antiesclavagistes ; le silence de l'évêque sur de prétendues lois spécifiquement antichrétiennes, confirment, aux yeux de l'auteur, la thèse négative de Mommsen.

Il y a dans ce livre un peu pâle de bonnes remarques, mais peu de méthode ; trop de digressions aussi et pas assez de critique dans le choix des textes appelés à étayer les positions défendues par l'auteur. D. B. C.

Vᵉ s. **290.** H. RONGY. *Pas d'agape dans l'exégèse latine de I Cor. XI, 20-34.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 421-434.

On peut ramener à trois les explications données par les exégètes latins au sujet de l'abus de Corinthe. 1. L'abus réside dans le repas lui-même, introduit par les Corinthiens : S. Augustin, Pseudo-Primasius (Cassiodore), Haymon d'Halberstadt (plutôt : d'Auxerre, cfr. RIGGENBACH, *Die älteste lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*. Leipzig, 1907, p. 41-201), Hervé de Bourgdieu, Pierre Lombard. Ces trois derniers voient l'origine de l'abus dans l'imitation matérielle de la dernière cène. — 2. Les Corinthiens ont violé le jeûne eucharistique. Basée sur un texte de S. Augustin qui voit dans le *caetera cum venero disponam* de S. Paul une allusion à la loi du jeûne eucharistique qu'il va établir, cette interprétation passe de la *Glossa ordinaria* dans S. Thomas. — 3. L'abus est dans l'usage du sacrement lui-même : Ambrosiaster, Pélage, Pseudo-Jérôme, Glossa, S. Thomas.

Jusqu'à la fin du moyen âge, il n'y a pas trace d'une agape apostolique. Cette idée, due à l'ingéniosité de S. Jean Chrysostome a été révélée à l'Église latine par Cajétan et Baronius. D. B. BOTTE.

291. J. RIVIÈRE. *Muscipula diaboli. Origine et sens d'une image augustinienne.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 484-496.

M. R. analyse ici avec son talent coutumier cette curieuse expression augustinienne. A vrai dire elle n'est étrange que pour celui qui ignore combien *muscipula* fut employé dans le psautier d'Afrique où il remplace régulièrement le quelconque *laqueus* des versions d'Europe.

Au terme de son analyse M. R. constate que « tout se passe donc comme si *muscipula diaboli* devait son origine à une particularité de la vulgate africaine, qui aurait mis saint Augustin sur la voie d'appliquer cette image au démon, soit pour décrire métaphoriquement ses manèges à l'endroit du genre humain, soit pour dramatiser le paradoxe de sa défaite par cette mort du Christ dont il était le principal artisan » (p. 492). Il faut ajouter que originairement *muscipula* signifie « ratière » ; mais le terme est pris dans le sens très général de « piège ». Il est donc imprudent de tirer, comme on l'a fait, d'une métaphore au sens si indéterminé, des conclusions défavorables sur la doctrine augustinienne de la Rédemption. D. B. C.

292. G. SERRIER. *De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des biens du mariage.* — Paris, E. De Boccard, 1928 ; in 8, IV-256 p.

L'auteur donne une vue d'ensemble sur l'évolution de la doctrine du mariage, contrat-sacrement, depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours. La notion

du contrat-sacrement ne remonte qu'au concile de Trente. S. Augustin, synthétisant les doctrines de ses prédécesseurs avait caractérisé le mariage par la formule : *proles, fides, sacramentum.* Cette formule fut reprise par S. Isidore de Séville et par tous les auteurs du moyen âge. Ces derniers compliquèrent la question par des distinctions subtiles. Le concile de Trente, tout en s'éloignant, pour le fond de la théorie augustinienne, reprit cependant le *proles, fides et sacramentum*,mais cette formule vidée de son vrai sens dut bientôt faire place à celle de contrat-sacrement.

M. S. désireux de marquer la ligne générale de l'évolution n'a pas toujours mis assez de soin à nuancer la pensée des auteurs qu'il étudie. Remarquons d'ailleurs qu'il paraît ignorer toute la littérature antérieure qui aurait pu l'aider dans son travail. Pour S. Augustin, par exemple, en plus de Migne, il ne cite que le *Saint Augustin* de Louis Bertrand. Pour Pierre Lombard il n'utilise pas l'édition de Quaracchi, plus utile que celle de Migne. Quant à la doctrine, est-il bien exact de dire que S. Augustin connaît un sacrement « destiné à conférer la grâce aux époux chrétiens (p.92) » ? Et n'est-il pas incomplet de faire du *sacramentum connubii* chez S. Augustin « un élément inné du mariage, auquel la volonté des époux reste étrangère (p. 94) » ? Parfois il se rapproche du sens d'engagement sacré et rappelle le sacrement-serment de Lactance. Il aurait été opportun d'insister davantage sur la doctrine des Pères grecs et sur l'influence exercée par le droit romain. Il est vrai que le titre *Quelques recherches* nous avertit que M. S. n'a pas entrepris une étude complète et détaillée du sujet.

Nous sommes d'accord avec l'auteur quand il dit : « La théorie de S. Augustin elle-même ne sera pas oubliée (dans le catéchisme du concile de Trente). Toutefois, si nous allons la voir reproduite sous sa forme primitive, nous verrons pour le fond combien la pensée des prélats du XVIe siècle, était différente de celle de l'évêque d'Hippone (p. 222-3) ». Mais nous admettons plus difficilement qu'il n'est pas « téméraire de prétendre que la doctrine classique s'explique déjà et se justifie entièrement, non seulement quant à la forme, mais même quant au fond, dans les œuvres de l'évêque d'Hippone (p. IV) ». D. B. JANSSENS.

293. K. ADAM. *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums.* — Theol. Quartalschr. 110 (1929) 1-66.

294. P. GALTIER. S. I. *La pénitence en Occident aux derniers siècles de l'antiquité chrétienne.* — Nouv. Rev. théol. 56 (1929) 631-659.

L'importante étude de M. Poschmann a provoqué deux répliques dont l'une, par son ampleur et son caractère, doit être jugée avoir ramassé ce que l'on peut réunir de plus solide contre la thèse principale du professeur de Braunsberg. M. A. est spécialiste et bon historien. On n'en est que plus surpris de voir son plaidoyer se mouvoir dans la sphère des raisonnements et des déductions, alors qu'il s'agit de savoir si un fait bien déterminé — l'existence d'une pénitence privée— et censé se passer à une époque riche en documents ecclésiastiques — les Ve et VIe siècles — est suffisamment attesté pour être admis. La parole était donc aux documents. Elle l'était d'autant plus nécessairement que l'institution dont il s'agit serait en pratique capitale dans la vie des chrétiens d'alors. D'après M. A. en effet, la pénitence publique ne s'appliquait qu'aux péchés énormes

— à la « triade » classique — tandis que l'ascèse pénitentielle personnelle ne remettait que les péchés réputés alors légers. La pénitence privée aurait donc eu pour objet les fautes graves mais non énormes. Or, chacun sait que les chrétiens d'alors étaient loin d'être des saints. Si donc la pénitence privée a existé, elle fut évidemment d'application très fréquente. Il en résulte que les moralistes qui s'efforçaient de régler l'usage de la pénitence publique et celui des moyens personnels de pardon ne pouvaient manquer de recommander plus instamment encore l'exercice indispensable de la pénitence privée. Dans ces conditions, il est inadmissible que pour ces deux siècles, partout et toujours, on en soit réduit à deviner l'existence même de cette pénitence privée ou à la voir exprimée en passant, dans quelques bouts de phrase, comme si c'était là chose honteuse, ou tabou mystérieux ! Non, si la pénitence privée existait alors, elle a fait le sujet de nombre d'exhortations ; il était moralement impossible de parler sérieusement de la pénitence sans traiter directement et clairement de cette forme du pardon.

Or, on a beau fouiller les écrits de cette époque, on ne trouve pas cette attestation franche. L'article de M. A. en est une preuve nouvelle. Le cas de Césaire d'Arles paraît particulièrement significatif, car ce pasteur uniquement soucieux de pastorale a traité abondamment de la pénitence et d'une façon exclusivement pratique. Il parle très clairement de tout sauf de la pénitence privée. Au terme d'une longue enquête infructueuse, M. A. finit par découvrir (p. 59) au *sermon* 261, quatre mots : [*qui poenitentiam publice accepit*] *poterat eam secretius agere.* Difficiles et obscurs, ils souffrent plus d'une explication (cf. POSCHMANN p. 139), mais manifestement ils ne compensent pas l'obstiné silence de Césaire partout ailleurs, même lorsqu'il énumère les différents moyens de pardon (cf. POSCHMANN, p. 86, 120 etc.).

Le cas du concile espagnol de 589 est aussi caractéristique. Là nous trouvons notée la pénitence privée (voir *Bull.* nº 8), mais c'est pour la condamner comme un abus intolérable. M. A. tente d'expliquer le canon en supposant que l'abus dénoncé n'est pas le fait de remettre les péchés par la pénitence privée, mais celui d'appliquer ce moyen commode à la « triade » des péchés énormes (p. 36). Mais le texte du canon ne distingue aucune catégorie de fautes : c'est proprement le fait pour un prêtre de donner une absolution réitérable après chaque faute, qui est jugé abusif.

Néanmoins, ce canon de Tolède est révélateur. Je l'ai noté ailleurs (*Bull.* nº 8, p. 12*) et le répète : la pénitence privée est entrée sans doute dans les mœurs avant d'entrer dans les lois. Ceci implique que les traces ne s'en rencontrent pas partout ni en même temps ni de la même façon. Malgré sa division par régions, Poschmann a traité trop uniformément sa matière ; moins encore M. A. a-t-il cherché à nuancer ses affirmations. En fait Rome, la Gaule et l'Espagne ne donnent pas la même impression.

Rome a toujours maintenu très ferme la valeur sacramentelle de la pénitence publique. Lorsque le P. Galtier, dans l'article dont il sera parlé plus bas, fait dire à P. que d'après S. Grégoire, la rémission des péchés était dûe non à l'absolution mais aux larmes du pécheur, il semble n'avoir pas lu la sage phrase où P. affirme au contraire qu'on chercherait en vain dans Grégoire et chez les autres auteurs jusqu'à la scolastique, une doctrine sur la mesure « suivant laquelle pénitence personnelle et absolution ecclésiastique coopèrent dans l'acte d'effacer le péché »

(p. 25 s.). Rome s'est toujours montrée fidèle à la discipline pénitentielle traditionnelle. Mais je ne crois pas que la « triade » y ait été interprétée si strictement que le pense M. A. Dans un texte célèbre de S. Léon (*ad Rustic. ep.* 107) il semble être question de degrés dans la pénitence publique, car, malgré ce qu'en dit P. (p. 8. 224) c'est elle qui paraît signifiée par *manus impositione purgari* (cf. Adam, p. 30 qui parle de pénitence « semi-publique »). C'est assez suggestif et montre que nous ne savons pas tout de la discipline romaine d'alors.

Dans les solutions données par S. Grégoire à des cas difficiles on surprend aussi la tendance à adopter des formes moins solennelles pour la pénitence. Les textes analysés par Poschmann (p. 263-264) sont équivoques et l'on comprend qu'Adam s'en soit emparé (p. 39) ; lorsque à la purification des larmes s'ajoute la nécessité d'être relevé de l'excommunication par imposition des mains, on est bien près de la pénitence privée, à une époque où s'ébauche à peine la distinction des deux fors.

En Gaule, par influence de préoccupations pastorales, plus encore que sous l'action des doctrines semi-pélagiennes, la notion de la valeur sacramentelle de la pénitence semble s'être atténuée presque jusqu'à parfois disparaître: mettant l'accent exclusivement sur les démarches personnelles du pécheur, la pratique gauloise rendait moins urgente la pénitence privée. Le texte de Gennade (contre Adam, p. 45) parle manifestement de la vie monastique comme seul recours, lorsque des fautes graves non sujettes à la pénitence publique ont chargé l'âme du pécheur.

Je n'insiste pas pour l'Espagne. Il est probable que c'est sur cette terre indépendante que s'est répandue d'abord la pratique de la pénitence privée.

M. Adam, s'armant du concile de Trente, soulève au début de son article la question dogmatique de la nécessité *iure divino* de la pénitence ecclésiastique. Le problème est celui de la liberté laissée à l'Église de restreindre l'usage du pouvoir des clefs. Contentons-nous d'observer ici que le refus de pardonner certains péchés et de réconcilier les relaps, pratiqué aux premiers siècles, (ceci admis par Adam, p. 16) pose le même cas théologique, encore que certaines circonstances soient différentes.

C'est aussi un scrupule théologique qu'oppose en ordre principal le P. Galtier à M. Poschmann. Il en suggère d'ailleurs lui-même (p. 649), quoique en hésitant, la solution (l'hésitation vient d'une méprise, signalée plus haut à propos de S. Grégoire). M. Adam était du même avis (p. 18-19, 32-33). Je ne m'y arrête donc pas. Le P. Galtier fait ensuite des critiques de détail généralement sur des points sans importance. Ses observations paraissent justes et montrent combien le R. P. a scruté les anciens auteurs qu'il connaît à fond. Cependant une de ses remarques — la seule grave — me semble porter à faux (p. 654-655). P. n'a pas voulu prouver (p. 110) « le peu de foi qu'on avait à la vertu purificatrice de l'absolution » mais l'incertitude où l'on se trouvait dans le cas d'un malheureux que son état avait empêché d'accomplir les actes ordinairement requis du pénitent. Au reste le P. Galtier montre bien que l'emploi du terme *subvenire* ne prouve rien.

D. B. C.

295. J. BRINKTRINE. *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage.* — Theol. Glaube 21 (1929) 434-452.

Nº 5 : *Die Epiklese in der altrömischen Liturgie.* Faut-il avec dom Casel, interprèter le texte du pape Gélase — *ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet...* — d'une épiclèse proprement dite? Tout dépend du sens de *consecratio.* M. B. pense qu'il ne s'agit pas de la conversion du pain et du vin et apporte à cet effet quelques textes suggestifs. D. M. C.

VIe s. **296.** E. NEVEUT C. M. *Des actes entitativement surnaturels* III. *Doctrine du IIe concile d'Orange.*— Div. Thomas Piac. 32 (1929) 537-562 (suite, à suivre. Voir *Bull.* nº 250).

A grand renfort de textes empruntés à Prosper et à S. Augustin, M. N. veut montrer comment le concile d'Orange n'affirme nullement « l'existence d'un acte formellement surnaturel, antérieur à la grâce sanctifiante et d'une motion élevante, remplaçant les habitus infus, pour surnaturaliser cet acte (p. 562) ». La preuve : lorsque Augustin et Prosper et le concile lui-même (c. 8, 5, 6, 7) parlent de grâce de la conversion, ils entendent concours naturel ou action providentielle nécessaires pour tout acte bon de la créature. Ensuite les œuvres véritablement bonnes, l'*initium fidei* y compris (c. 5, 21 et profession finale), ne sont telles c.-à-d. surnaturelles que parce qu'elles sont postérieures au don de la grâce sanctifiante (grâce habituelle, baptême).

Nous aurons l'occasion de reparler du Concile d'Orange, qui nous paraît ici inexactement apprécié. Les anciens n'avaient pas nettement conscience de la distinction entitative entre le naturel et le surnaturel, la grâce externe et la grâce interne, la grâce habituelle et la grâce actuelle. Ce n'est pas sur l'apparente confusion de tout cela qu'on a le droit de construire une théorie quelconque. D'ailleurs le concile est en progrès sur Augustin dans le sens de la distinction : la formule *sicut oportet* (c. 6) est significative. Aussi M. N. force-t-il complètement le sens du canon 5, pour ne parler que de celui-là : si quis sicut augmentum ita etiam *initium fidei* — c.-à-d. d'après N., foi postérieure à la justification — ipsumque *credulitatis affectum* — c.-à-d. d'après N. la foi naturelle — quo in eum credimus qui iustificat impium et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per *gratia donum*, id est per *inspirationem Spiritus Sancti* — c.-à-d. d'après N. le concours naturel —corrigentem voluntatem nostram... D. M. C.

297. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin.* II. Au temps de saint Grégoire. — Rev. Sc. relig. 9 (1929) 305-342, 477-512 (voir *Bull.* nº 165).

Le travail de M. R. sur S. Grégoire se meut dans le même cercle que celui qu'il avait déjà consacré à S. Léon. Sur la question de principe il insiste, avec toute raison, sur le fait que la doctrine de la rédemption n'est pas plus au point chez S. Grégoire que chez ses prédécesseurs — au contraire, car il parle souvent en orateur populaire. Dès lors employer la méthode déductive dont use Gallerand pour harmoniser cette pensée est aussi anti-historique que possible.

En fait la prétention de tout ramener à un marchandage avec le démon se heurte à des textes aussi formels que ceux cités par M. R. p. 486-487, et qui établissent à l'évidence que S. Grégoire avait du péché la notion morale de « coulpe ».

Passant en revue les doctrines éparses chez les derniers Pères latins, M. R. remarque comment, dans une brève esquisse, S. Isidore a ramassé les données de la tradition — les moins heureuses comme les meilleures — et il fait voir que jamais l'idée de l'offense faite à Dieu ne fut absente de la théologie présentée aux simples croyants.

La conclusion générale stigmatise une fois de plus l'attitude déplorable du pseudo-Gallerand. D. B. C.

298. I. M. Bover S. I. *Maria, Mediatrix.* — Eph. theol. lov. 6 (1929) 439-462.

Parmi les latins le P. B. cite une cinquantaine d'auteurs depuis le VIIe s. jusqu'au XVe, qui ont donné à la Vierge Marie le titre de *mediatrix*, *interventrix*, *reconciliatrix* ou quelque équivalent. Pour le P. B. ces termes ont le sens d'une intervention morale et universelle. Il en conclut que la doctrine de la médiation est traditionnelle. C'est aller un peu vite : rapprochement artificiel de textes même nombreux,ne dit pas encore tradition, et l'identité de termes employés ne peut faire conclure à l'identité de pensée qu'après application de toutes les règles de la critique d'interprétation. D. M. C.

Xe s. **299.** R. Hamui O. F. M. *Alfarabi's Philosophy and its influence on Scholasticism.* — Sidney, Pellegrini, 1928 ; in 8, 86 p.

Alfarabi qui fut l'un des pionniers de la philosophie arabe, fut aussi à divers titres un ancêtre et une source de la scolastique latine. Le P. H. consacre quelques notes de son livre à son influence sur celle-ci, p. ex. pour le rapport entre la philosophie et la théologie, la distinction réelle entre l'essence et l'existence, etc. D. M. C.

XIe s. **300.** W. Betzendörfer. *Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 354-370.

La solution d'Anselme a ceci d'original que tout en poussant la *ratio* jusqu'aux dernières limites de l'audace, elle la soumet rigoureusement au contrôle de l'*auctoritas*, c.-à-d. de la foi basée sur l'Écriture et les Pères (surtout Augustin). Par là il est vraiment le père de la scolastique. Anselme va jusqu'à rejeter le rôle de la *ratio* avant la foi. Ce n'est qu'après celle-ci que ce rôle — d'ailleurs plus ou moins obligatoire — commence : *crede ut intelligas*. Mais alors, la raison peut aller loin : on sait les tentatives du *Monologion*, du *Proslogion*, du *Cur Deus Homo*, du *De Trinitate*, dont M. B. décrit en détail l'une ou l'autre. Est-ce à dire qu'Anselme soit un rationaliste ? Non, car d'abord il ne faut pas tout prendre à la lettre, ensuite il exige la foi avant d'exciter la raison, il reconnaît le besoin de l'illumination céleste, et surtout il établit l'Écriture juge souverain et unique de l'intelligence : *Sacra scriptura omnis veritatis, quam ratio colligit*,

auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat (*De concord.* 3,6). D. M. C.

301. A. Levasti. *Sant'Anselmo. Vita e pensiero.* — Bari, G. Laterza 1929 ; in 8, 196 p. L. 14.

M. L. a mis dans ce travail toute son âme et toute sa sympathie. Attitude absolument indispensable à qui veut comprendre la subtile mais puissante intelligence de ce penseur qui n'est ni un rationaliste à la manière d'Abélard ni un mystique purement affectif à la manière de S. Bernard. Le premier chapitre *Scoto Erigena e Sant' Anselmo* — qui vient d'être traduit en allemand dans *Philos. Jahrb.* 42, 1929, p. 506-509 — dessine à grands traits l'image parallèle d'Anselme et de Scot. Nous aurons bientôt l'occasion de dire en détail pourquoi ce rapprochement, encore que modérément poursuivi, nous paraît moins heureux. Puis, après *La Vita* (ch. 2) — qui ne pouvait guère apporter du neuf —, c'est la description des principaux points de la pensée anselmienne : *Fede e razione* (ch. 3) c. à-d. *credo ut intelligam* ; *Dio secondo il Monologio* (ch. 4) ou preuve de l'existence de Dieu à posteriori, par les créatures : *Il Proslogio* (ch. 5) ou preuve de l'existence de Dieu à priori, par le *quo nihil maius cogitari potest* ; *Polemica tra Gaunilone ed Anselmo* (ch. 6), polémique au sujet de l'argument ontologique ; *La verità* (ch. 7) ; *Pausa dialettica* (ch. 8) ; *La libertà* (ch. 9) qui est *potestas servandi rectitudinem* ; *La Salvezza e la Redenzione* (ch. 10) ou la théorie de la satisfaction adéquate et nécessaire ; *La Trinità* (ch. 11) ou la preuve de la Trinité par les processions de l'intelligence et de la volonté.

M. L. estime que S. Anselme a voulu voir dans l'argument ontologique dans les preuves de l'incarnation et de la Trinité, des démonstrations proprement dites se suffisant à elles-mêmes. Ce jugement, plus exact que celui qui ne voit chez S. Anselme que des arguments de pure convenance, gagnerait, nous semble-t-il, à être nuancé (voir *Bull.* nº 16, 161, 225). M. L. tout en reconnaissant dans la formation des idées de S. Anselme une large place à l'influence de S. Augustin, a tenu à mettre partout en relief, plus qu'on ne le fait à l'ordinaire, l'originalité de ses constructions intellectuelles. Notons pour finir que p. 112, l'auteur admet l'authenticité du *De Voluntate* composé, pense-t-il, avant la *Concordia.* D. M. C.

302. G. Van der Plaas O.S.B. *Des hl. Anselm « Cur Deus Homo » auf dem Bodem der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters.* — Div. Thom. Fr. 9 (1929) 446-467 (à suivre).

S. Anselme a écrit son *Cur Deus Homo* en partie pour répondre aux objections des « infidèles » contre la rédemption. Qui sont ces « infidèles » ? Question importante puisqu'elle peut guider dans l'intelligence de la thèse anselmienne. Dans ce premier article dom v. d. P. fait une large excursion dans les écrits du haut moyen âge, spécialement aux XI-XIIe s., afin de déceler sous le nom *infideles* les juifs, adversaires d'autant plus redoutables du christianisme qu'ils ont constitué dans les principales villes d'occident des centres de haute culture intellectuelle. Une de leurs objections est précisément l'inutilité de la rédemption du Christ, comme il résulte p. ex. de la *Disputatio de Adventu Christi* d'Odon de

Cambrai et du *Dialogus inter christianum et iudaeum* de Rupert de Deutz. Nous attendons avec curiosité la suite de cette étude.

Pourquoi l'auteur écrit-il p. 467 « Der hl. Anselm selbst schrieb ein eigenes Werk : « De conceptu Virginali », das jedoch bisher noch nicht gefunden wurde » ?

D. M. C.

XIIe s. **303**. R. EGENTER. *Gottesfreundschaft.* Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. u 13. Jahrhunderts. — Augsburg, B. Filser, [1928] ; in 8, xv-339 p. Mk. 18, rel. 20.

Une des erreurs commises jadis au sujet du moyen âge était de croire à une opposition foncière entre mystique et scolastique. Le livre de M. E. veut en extirper jusqu'aux dernières traces en montrant l'accord parfait des grands scolastiques avec leurs prétendus adversaires sur un point capital de la doctrine mystique, l'amitié divine.

Au premier plan saint Thomas d'Aquin, qui par sa théorie de la *caritas*-amitié fournit à l'idée mystique une base théologique. M. E. étudie successivement la doctrine de l'amour, de l'amitié, de l'amitié divine. Il y reconnaît à bon droit à coté de l'influence d'Aristote, des influences néoplatoniciennes. Notons que la *communicatio* qui fonde l'amitié divine est pour lui, comme pour KELLER (*Xenia thomistica* 2, 1925, p. 233 sv.), la participation de l'homme à l'être divin — *communicatio in forma* — par l'infusion de la grâce et des vertus théologales (p. 55. Voir p. 161-166 une critique de l'interprétation de J. Klein, *Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus*, 1926).

C'est cependant la charité comme telle qui constitue l'amitié. Sur ce point on peut se demander avec A. Teixidor (*Bull.* n° 187) si la *caritas* dans la définition de l'amitié divine (2 2 q. 23 a. 1) ne désigne pas, suivant l'ancienne terminologie, le complexus de la grâce et de la charité proprement dite. On expliquerait ainsi plus facilement, d'ailleurs, les fluctuations signalées, p. 59.

Après S. Thomas — par une singulière méthode, que nous avouons ne pas goûter trop malgré les explications de la préface — M. E. étudie les prédécesseurs et successeurs immédiats ; d'abord les dominicains, Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, Hugues de Strasbourg et aussi Gilles de Rome ; puis les séculiers, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines ; enfin les franciscains Alexandre de Halès, Bonaventure, l'auteur de la *Summa de virtutibus*, Richard de Middleton, Duns Scot.

Voilà pour les théologiens scolastiques. Viennent alors les mystiques proprement dits : Helwicus Teutonicus avec son *De dilectione Dei et proximi*, attribué jadis à Thomas d'Aquin ; Aelred de Rievaulx avec son *Liber de spirituali amicitia*, ainsi que Raymond Lulle. Enfin on nous donne une collection d'extraits d'un certain nombre d'auteurs des XIIe-XIIIe s., disposés sous divers titres idéologiques.

Excellente somme sur la matière. Nous regrettons cependant que, par la méthode employée, le plan suivi et la manière d'exposer, l'œuvre soit si disparate.

D. M. C.

304. A. Landgraf. *Studien zur Erkentnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik.*—Scholastik 4 (1929) 189-220 ; 352-389 (suites et fin. Voir *Bull.* nº 77).

Les premiers scolastiques croyaient sous l'influence augustinienne qu'en dehors de la charité aucune vraie vertu ne pouvait exister. Pas question dès lors de distinguer vertus naturelles et surnaturelles. La distinction — où l'influence de Gilbert de la Porrée joue un rôle considérable — ne se fait jour que tardivement chez Hugues de Saint Victor, Simon de Tournai, pour devenir aussitôt générale avec Maître Martin, Étienne Langton etc. Encore n'implique-t-elle qu'une simple différence de cause efficiente ou de cause finale. Prévostin, Godefroid de Poitiers font un nouveau pas dans le sens des vertus infuses, et enfin le Chancelier Philippe énonce sans trop encore s'en douter le principe de la distinction ontologique : *innatus et acquisitus et infusus diversarum sunt naturarum.* (Comparer sur cette question *Bull.* nº 231).

Quant à la notion de mérite, elle a toujours été considérée comme intimement liée à celle de la grâce et de la charité. Mais que comporte l'acte de charité ? Est-il au pouvoir de la nature ? Non, dit-on généralement au XIIe s. Mais la raison profonde, ontologique ne sera apportée que plus tard, encore par le Chancelier Philippe : la disproportion intrinsèque entre la nature et l'objet visé. De là nécessité de la *gratia elevans.* D. M. C.

XIIIe s. **305**. P. Browe S. J. *Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder.* — Theolog. Quartalschr. 110 (1929) 305-332.

Le moyen âge a cru à de nombreux miracles eucharistiques. On ne compte pas les cas où les espèces consacrées se transforment en chair ou en sang et où le Christ apparaît sous la forme d'un petit enfant. Ce fut pour les théologiens, à partir du XIIIe siècle, le sujet de bien des questions. Ils distinguent deux cas : le miracle est vu par un seul des assistants ou tous en sont témoins. Dans le premier cas le changement n'est pas objectif, Dieu le produit seulement dans l'organe visuel ; dans le second cas, il est objectif. Mais alors sous ces apparences transformées, le Christ est-il présent et comment ? L'école franciscaine en général, et en ceci elle se montre plus proche des croyances populaires, enseigne la présence sensible du corps et du sang du Christ. S. Thomas, tenant fermement à l'impossibilité absolue de la bilocation, n'admet pas cette théorie : le corps glorieux du Christ, présent au ciel, ne peut se trouver ailleurs *in propria specie*. Pour éviter de faire du miracle une pure illusion, il recourt à sa distinction entre accident fondamental et accidents secondaires. L'accident fondamental du pain ou du vin, la dimension, demeure et cela suffit pour maintenir la présence sacramentelle ; les accidents secondaires seuls, la forme, la couleur, sont transformés par Dieu. Beaucoup de thomistes le suivirent qui tournèrent les difficultés par de nouvelles sous-distinctions. D'autres, comme Durand de S. Pourçain, plus rebelles à ces ingénuosités et fidèles à la définition du sacrement signe sensible, rejetèrent cette opinion ; d'autres encore, comme Gilles de Rome, dirent que le corps du Christ était présent sous les apparences de la chair ou du sang comme il l'était auparavant sous celles du pain ou du vin.

Des questions plus pratiques encore se posaient : le prêtre gratifié d'un tel

miracle peut-il communier, doit-il recommencer sa messe? Parfois les rubriques du missel lui-même prescrivaient la conduite à tenir en pareil cas. L'article du P. B. montre très bien l'influence que peut exercer, même sur les théologiens, une dévotion populaire. En effet, si ceux-ci, par toutes sortes de moyens, où la subtilité et le bon sens se marient dans des proportions souvent très inégales, se sont efforcés de sauvegarder sous les apparences nouvelles la présence au moins sacramentelle du Christ, c'est avant tout parce que l'usage existait d'honorer du même culte que les espèces eucharistiques, les hosties miraculeuses ou les corporaux tachés de sang. D. H. B.

306. B. Landry. *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIII*e *siècle* (Collection historique des grands philosophes). — Paris, F. Alcan, 1929 ; in 8, 214 p. Fr. 25.

Comme l'empire romain avait réuni sous sa domination tout le monde connu, le moyen âge a rêvé d'une humanité unifiée sous une même autorité politique et sous une même loi religieuse. C'est cet idéal de chrétienté qu'étudie M. L. chez quelques auteurs du XIIIe et du XIVe siècles. Sous cette aspiration commune à l'unité, les tendances les plus diverses se font jour. Celle que le XIIIe siècle hérita de ses devanciers est la tendance augustinienne ; les représentants les plus purs en sont Alexandre de Halès et surtout S. Bonaventure. A ce dernier vont les légitimes préférences de M. L. Comme Dieu est au sommet de la création, le pape est le chef unique de la société ; il possède les deux glaives, tout pouvoir vient de lui au temporel comme au spirituel ; le peuple peut désigner les individus, l'investiture vient de Dieu, par l'intermédiaire du pape. L'autorité descend donc d'une source unique, comme la lumière se répand de degré en degré sur tous les êtres de la création ; univers et société sont construits sur le même plan. Cette doctrine augustinienne est aussi celle de l'école d'Oxford avec Robert Grossetête et Adam de Marsh ; mais ici elle revêt des caractéristiques propres au tempérament anglais, jaloux de ses libertés. Elle se déforme davantage chez Roger Bacon, qui déjà sous l'influence d'Aristote et des arabes fait de la science la grande puissance qui doit organiser et gouverner le monde (peut-on vraiment appeler cela avec M.L. de l'impérialisme?), réformer l'Église et lui permettre de triompher de l'Antechrist aux derniers jours.

Un second courant, issu d'Aristote, fut révélé au XIIIe siècle occidental par l'intermédiaire des commentateurs arabes. De là un chapitre sur *La pensée arabe*, ce qui à première vue pourrait sembler paradoxal dans un livre qui s'intitule *L'idée de chrétienté*. M. L. étudie ces arabes, Averroès surtout, tels qu'ils furent compris des latins. De longs développements exposent leur métaphysique, car au moyen âge métaphysique et sociologie sont intimement liées. Mais est-il aussi indifférent que ne le dit M. L. (p. 111) de savoir si la métaphysique est le reflet ou la cause de l'organisation sociale? Il ne semble pas et de prendre tantôt un parti (voir *Bull.* n° 308 : Guillaume d'Auvergne se représente l'univers à l'image de la cour de Louis IX) tantôt l'autre (p. 123, M. L. parle des conséquences sociales des vieilles thèses augustiniennes : pluralité des formes, vertus séminales, illumination divine) il résulte une incohérence regrettable.

M. L. a choisi trois types caractéristiques de ce second courant : Gilles de Rome représentant l'impérialisme papal, Marsile de Padoue, l'impérialisme civil,

et Dante dont la position est moins nettement tranchée. La tâche de M. L. était ici plus facile ; il trouvait les idées de ces auteurs clairement exprimées dans leurs écrits politiques, le *De regimine principum* et le *De ecclesiastica potestate* de Gilles, le *Defensor Pacis* de Marsile, le *De monarchia* de Dante. Cependant dans cette partie plus encore que dans le reste de l'ouvrage — car il s'agit ici d'écrits polémiques — se révèle un défaut inhérent à la méthode de M. L. qui est d'avoir fait trop complètement abstraction des événements et de l'évolution historique des sociétés. Le cas est frappant pour Marsile de Padoue. L'organisation sociale telle que la décrit le *Defensor Pacis* est inspirée, d'après M. L., non plus de sources chrétiennes mais de la pensée arabe c.-à-d. d'Averroès ; bien plus, elle reproduirait directement la stucture de la société musulmane. Rien n'est plus invraisemblable, si l'on songe au milieu où vécut Marsile et aux circonstances qui préparèrent l'éclosion du *Defensor*.

Quant à la thèse générale de M. L., nous mettant ici à un point de vue purement historique, il suffit de dire qu'elle schématise trop la réalité en poussant à l'excès le contraste entre l'augustinisme, doctrine de paix, tout entière tournée vers les espérances de l'au-delà et assurant par là le règne de la justice et de la morale, et d'autre part, l'aristotélisme, où les principes chrétiens sont plus ou moins sacrifiés comme l'individu est sacrifié au bien de l'espèce, où la politique n'est plus une morale idéaliste mais une science positive, statique, déterminée par le jeu des forces naturelles. Exclure, pour des raisons qui sembleront à plus d'un fallacieuses, S. Thomas d'Aquin d'une vue d'ensemble du XIII[e] siècle, c'est peut-être une gageure (comme c'en est une de ne pas même citer le nom de Duns Scot que M. L. paraît avoir renié), en tout cas c'est une lacune qui fausse nécessairement la perspective, surtout lorsqu'on remplace ce concurrent gênant par des extrémistes tels que Gilles de Rome et Marsile de Padoue.

Un autre défaut de M. L. est de ne pas être toujours au courant de la littérature récente, en particulier pour Dante et Marsile de Padoue, ce qui dans ce dernier cas lui fait attribuer à Jean de Jandun dans la composition du *Defensor* une part qui, de l'avis général aujourd'hui, ne lui revient pas. La note bibliographique sur Joachim de Flore, p. 60 est dérisoire.

Un point où se marque également l'insouciance de M. L. pour le détail précis, ce sont — outre les fautes typographiques très nombreuses — les erreurs de dates et de noms. Quelques exemples : p. 90, Avicenne né en 905 (au lieu de 980) ; p. 144, Buridan, recteur à Paris en 1317 (au lieu de 1327 et 1348) ; son Commentaire de la Politique d'Aristote écrit en 1360, date à laquelle Buridan n'était vraisemblablement plus de ce monde ; p. 162 et 196, Henri au lieu de Louis de Bavière. D. H. B.

307. L. Halphen. *Les débuts de l'Université de Paris.* — Studi mediev. 2 (1929) 134-139.

Le *Studium Parisiense* se serait transformé en corps régulièrement constitué moins rapidement que ne le veut Denifle (*Chartul.* I, p. 67), qui parle de 1208-9 au plus tard. M. H. montre qu'il y a lieu de reculer cette date et de distinguer en outre les tentatives d'organisation qu'on peut constater dès les environs de 1220, et la reconnaissance par l'autorité supérieure qui ne se fait que progressivement. Reconnaissance de fait d'abord en 1222, puis dans la Bulle *Parens Scientiarum* de 1231, reconnaissance officielle. D. M. C.

308. B. Landry. *L'originalité de Guillaume d'Auvergne.*—Rev. Hist. Philos. 3 (1929) 441-463.

Guillaume d'Auvergne, adversaire vigoureux des philosophes arabes, n'est cependant pas sans en avoir subi l'influence. M. Gilson (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* dans *Arch. Hist. doctr. litt. m. â.* 1, 1926-27) a très bien montré comment Guillaume après avoir rejeté la thèse de l'intellect agent séparé d'Avicenne, y revient en quelque sorte en remplaçant cette intelligence séparée par l'action illuminatrice de Dieu. M. L. le rappelle ici. Il ajoute que c'est en s'inspirant du juif Avencebrol que Guillaume conçoit Dieu comme la vie qui déborde et se répand dans la création, comme une force qui se déploie. En réalité y a-t-il là plus que la conception dynamique augustinienne ? Peut-on parler de volonté aveugle comme celle du Dieu musulman ? Il semble que ce soit exagéré. De même lorsqu'on dit que c'est la lecture des philosophes arabes qui a prédisposé Guillaume à sacrifier les individus au bien de l'espèce et à se représenter l'univers comme le palais de Dieu, à l'image de la cour de Louis IX (M. L. écrit Louis XI, je suppose que c'est une erreur d'impression), où quelques riches courtisans jouissent du bonheur tandis que la prison regorge de damnés. Pour le petit nombre des élus en particulier, il est plus naturel de songer à S. Augustin. En tout cas il serait nécessaire de faire avec plus de précision le partage entre l'influence arabe et celle de l'augustinisme traditionnel. Ces quelques affirmations sont trop entières, croyons-nous, et n'épuisent pas l'originalité de Guillaume d'Auvergne. D. H. B.

309. W. Lampen O. F. M. *Alexander von Hales und der Antisemitismus.* — Franzisk. Stud. 16 (1929) 1-14.

Le P. L. relève dans Murawski, *Die Juden bei den Kirchenvätern und Scholastikern*, 1925, l'affirmation suivante : S. Thomas d'Aquin serait le seul ou du moins le premier des scolastiques à accorder aux juifs quelque justice. Cette opinion est fausse : avant le docteur angélique, un docteur franciscain, Alexandre de Halès, dans sa *Summa theologica*, émit sur les juifs des jugements pleins de mansuétude si on les compare aux mœurs de l'époque. Il s'inspire principalement de la discipline du *Corpus iuris canonici* au sujet de la tolérance des rites juifs, des relations entre juifs et chrétiens, des conversions. Les juifs sont dans la bonne foi, il faut les tolérer. On ne peut les obliger par violence à embrasser la foi chrétienne ; ils doivent payer les dîmes et redevances ordinaires à l'Église, à moins qu'il n'y ait pour celle-ci scandale à accepter la dîme de biens acquis par l'usure. Les particuliers n'ont pas le droit de dépouiller les juifs, l'état seul peut le faire tout en leur laissant le nécessaire à la vie.

Un détail chronologique qui peut être important : Alexandre de Halès, *Summa theologica* 2 q. 179 m. 1 parle du Talmud ; il ne pouvait le connaître que par les *Excerpta talmudica* publiés en 1238 par Donin, juif converti de La Rochelle. D'autre part, Alexandre dit : *libri eorum comburendi sunt*, ce qui semble signifier qu'il n'ont pas encore été brûlés. On serait donc avant juin 1242, qui vit livrer aux flammes à Paris les livres des juifs. Il y aurait là un indice, d'après le P. L., pour placer la composition de cette partie de la *Summa* entre 1238-1242. L'expression *libri eorum comburendi sunt* pourrait toutefois aussi bien se comprendre, si pas mieux, après 1242. D. H. B.

310. H. Doms. *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus* (Breslauer Stud. hist. Theol. 13). — Breslau, Müller und Seiffert, 1929 ; in 8, vi-303 p.

Les doctrines médiévales de la grâce s'enveloppent encore aujourd'hui de mainte obscurité. La monographie de M. D. sur l'un des grands initiateurs de la scolastique, vient donc fort à point. D'autant plus que la théologie et la mystique d'Albert le Grand sont en général peu connues et peu étudiées. Le principal mérite de M. D. est de nous exposer clairement et de manière suffisamment détaillée la synthèse des idées d'Albert le Grand au sujet de la grâce, telle qu'il les a exprimées dans ses grands ouvrages dont l'authenticité est certaine : *Summa de Creaturis* (partie imprimée), Commentaire des Sentences, Commentaire des quatre Évangiles, Somme théologique.

1. La tendance de l'homme à la possession parfaite de Dieu. 2. L'esprit (humain), image de Dieu. 3. La *missio temporalis*. 4. L'inhabitation des personnes divines. 5. La cognoscibilité de la *missio temporalis*. 6-7. La grâce créée, sa nature et ses effets. 8. Note sur la doctrine d'autres scolastiques au sujet de la grâce habituelle et de la gloire (Alexandre de Halès ; S. Bonaventure ; S. Thomas). 9. Le mérite. 10. La *gratia gratis data*. 11. La prédestination. 12. La grâce et le libre arbitre. Enfin un excursus sur la conception de Harnack au sujet de la théologie de la grâce au moyen âge.

En somme, la doctrine d'Albert n'est pas très différente de celle de ses grands contemporains, Alexandre de Halès, Bonaventure, Thomas. Peut-être paraîtra-t-elle un peu plus archaïque et un peu moins « rationalisée », notamment pour ce qui est de l'inhabitation, conçue encore comme une union mystique de tout l'être avec Dieu (non seulement par l'intelligence et la volonté), et de la conception extrêmement variée de la *gratia gratis data*. M. D. met l'accent sur la persistance particulièrement sensible d'éléments néoplatoniciens (Augustin, Pseudo-Denys, Boèce), à côté de principes empruntés à Aristote ; telle l'idée de *perfection* d'après laquelle la présence de Dieu en nous par la grâce nous perfectionne *simpliciter et non secundum quid* (p. 16 sv.). Idée qui est d'ailleurs rendue également en langage aristotélicien par *appetitus naturalis* (ibid.).

M. D. note dans le détail les points de contact et les principales divergences avec les maîtres de l'époque. Il n'est pas possible d'en faire ici le dénombrement complet. D. M. C.

311. W. Arendt. *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen* (Deutsche Beiträge z. Wirtschafts- u. Gesellschaftslehre 8). — Jena, G. Fischer, 1929 ; in 8, viii-93 p. Mk. 5, rel. 6.50.

Vue d'ensemble sur la politique chez Albert le Grand, entendue au sens de morale sociale. Origine de la société : la famille, monogamie, indissolubilité, critique du communisme platonicien ; rôle de l'état où l'on parle spécialement de justice sociale, de droit naturel ; constitution de l'état en monarchie, aristocratie ou timocratie ; fonction pédagogique de la société : éducation physique, intellectuelle et morale. Et en conclusion M. A. se plaît à relever les points de contact avec les théories de S. Thomas.

M. A. n'a pas voulu tout dire : pour maintes questions, il résume brièvement

l'exposé d'Albert et renvoie aux monographies parues en ces dernières années.

Parmi les ouvrages d'Albert, à côté de quelques articles de la Somme théologique, M. A. utilise la partie du Livre IV du Commentaire sur les Sentences relative au mariage, plusieurs passages des Livres V et VIII du Commentaire sur l'Éthique d'Aristote (au sujet de la justice et des formes du gouvernement), avant tout le Commentaire d'Albert sur la Politique du Stagirite ; on s'aperçoit d'ailleurs aisément que, pour composer son travail, M. A. a sous les yeux successivement *Pol.* l. 1 c. 1, l. 2 c. 1-3, l. 3 c. 1, l. 7 passim, l. 8 c. 1-2.

Mais c'est ici précisément que se pose une question que M. A. s'attache longuement à résoudre (p. 62-83) : est-ce bien dans un simple commentaire d'autrui qu'on va découvrir la pensée personnelle d'un auteur ? D'autant plus qu'Albert écrit ces mots à la fin de ce même Commentaire sur la Politique : « nec ego dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum, quanto fidelius potui, exposui ». La réponse de l'auteur est assez spécieuse. Sans doute, écrit-il, la Politique d'Aristote n'est jamais tombée, au cours du XIII[e] siècle, sous les coups de la censure ecclésiastique ; mais il faut noter que le Commentaire d'Albert sur la Politique date des environs de 1270, époque où précisément se déchaînait l'orage contre l'aristotélisme de S. Thomas ; l'on comprend donc la protestation d'Albert que l'on sait d'ailleurs être un chaud partisan du Stagirite. — Mais l'argument, semble-t-il, ne vaut que si l'on sait, *par ailleurs*, qu'Albert s'était approprié l'enseignement d'Aristote sur la *politique*. Pour nous rassurer sur ce point, nous eussions donc préféré que l'on exposât d'abord la doctrine d'Albert d'après les ouvrages où il exprime sa pensée personnelle sur cette matière. Et sous ce rapport l'on regrettera sans doute que M.A. n'ait pas eu l'occasion d'étudier la partie de la *Summa* inédite *De Bono* où Albert, indépendamment de tout commentaire d'Aristote, a exposé pour la première fois et ex professo les trois grandes notions de droit, de loi et de justice (*Bruxelles B. R. 603* f. 80[v]-93[r]) ; car l'utilisation qui est faite de l'étude de Grabmann (p. 29, 32) est loin d'épuiser le sujet.

L'on aurait pu aussi rattacher les idées d'Albert sur le droit naturel à celle de ses précédesseurs immédiats, Guillaume d'Auxerre et le Chancelier Philippe ; et, pour comprendre Albert, ces rapprochements eussent été plus utiles que ceux, intéressants d'ailleurs, établis avec Duns Scot (p. 32-35). D. O. LOTTIN.

312. THOMAS VILLANOVA A ZEIL O. M. CAP. *Doctrina Doctoris Seraphici de contritione.* — Est. francisc. 41 (1929) 306-326 ; 459-488.

Quelle fut la pensée de saint Bonaventure sur les points suivants : contrition en général (sa nature, ses qualités, sa nécessité, ses rapports avec la confession), contrition parfaite (sa nature, son efficacité, ses rapports avec l'absolution sacramentelle) ? Prenant volontiers les cadres tels qu'ils sont donnés aujourd'hui, l'auteur montre comment le saint Docteur les a remplis. A cet effet, il transcrit les textes mêmes du maître, et souvent les réponses aux objections. Presque nulle part de réflexion personnelle, sinon pour souligner que la doctrine de S. Bonaventure ne diffère pas de la doctrine commune des théologiens (p. 325, 463, 471). Cette lecture qui met si peu en relief ne peut qu'inspirer le goût d'aller soi-même à la source.

Aucun souci de situer la théorie dans son contexte historique. Et quand il en vient à la délicate question, dans la théologie bonaventurienne, du rôle respectif de la contrition et de l'absolution sacramentelle, l'auteur se borne à dire (p. 473) que le Saint Docteur n'a pas vu clair et est resté indécis. N'est-ce pas un peu maigre comme exégèse ? D. O. LOTTIN.

313. F. TRUCCO. *San Tommaso d'Aquino poeta della Santissima Eucarestia.* — Sarzana, Tipografia civica, 1928 ; in 8, 100 p. L. 10.

L'étude de M. T. intéresse ce *Bulletin* par sa première partie : l'étude historique et littéraire de la poésie de S. Thomas. L'auteur y maintient les positions adoptées jadis sur l'authenticité du *Verbum supernum* (voir *Bull.* nº 95). M. T. accepte donc et défend en bloc l'authenticité thomiste des cinq pièces poétiques de l'office de la Fête-Dieu ; il rejette, à l'encontre de dom Morin, toute possibilité d'emprunt à un office antérieur. La preuve qu'il en donne est d'ordre purement externe et se réduit aux témoignages des anciens biographes. C'est quelque chose, sans doute, mais est-ce suffisant ? Après l'étude de dom Wilmart sur l'*Adoro te* (*Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 21-40, 149-176. Voir aussi *Bull* nº 138), il convient d'être un peu réservé et moins affirmatif. Qui sait si une étude similaire sur les autres pièces n'imposerait pas, elle aussi, quelques nuances dans l'énoncé de cette conclusion ?

La seconde partie du travail offre une traduction italienne des hymnes de cet office suivi d'un commentaire ascético-dogmatique, bien fait et très personnel. L'idée n'est pas venue à l'auteur d'illustrer ce commentaire par les passages doctrinaux pris à d'autres œuvres du docteur angélique. Ceci encore aurait pu fournir des indices. Si le commentaire n'y aurait gagné ni en chaleur ni en contenu, la preuve littéraire et historique de la première partie y aurait pris plus de relief et s'en serait trouvée corroborée ou affaiblie. D. A. ROBEYNS.

314. E. NIED. *Glauben und Wissen nach Thomas von Aquin.* — Freiburg- i. Br., J. Waibel, 1928 ; in 8, 43 p. Mk. 1.90.

Exposé bref, clair et sans grande originalité des principes de Thomas d'Aquin au sujet des rapports entre la science et la foi. Par quoi se distinguent-elles ? Par le moyen (évidence, témoignage ; création, révélation), par l'objet (vérités naturelles, mystères) et par l'origine (abstraction, grâce) de la connaissance. D'où vient leur synthèse harmonieuse ? D'une part de la foi suppléant aux faiblesses de la raison et apportant à celle-ci plus de certitude ; d'autre part de la raison préparant la foi, et permettant de la défendre et même de l'approfondir. Quel rapport y a-t-il entre philosophie et théologie ? Les deux sont autonomes, mais la théologie exerce un certain *principatus* sur la philosophie qui est en quelque sorte *ancilla theologiae.*

Pourquoi l'auteur rend-il *Non est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum* par « es kann unmöglich ein und dasselbe bei ein und demselben Subjekte *zu ein und derselber Zeit* Gegenstand des Wissens und Glaubens sein (p. 11) » ? P. 17 il y a quelque exagération à vouloir trouver dans S. Thomas des aperçus sur la valeur de la tradition et l'autorité du pape comme *regula fidei.* Nous n'oserions souscrire pleinement à la distinction marquée entre l'acte

de raison considéré comme fruit de l'abstraction, et l'acte de foi considéré comme fruit de la grâce. D. M. C.

315. H. Lang O. S. B. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit der übernaturlichen Glaubens.*— Augsburg, B. Filser, [1929]; in 8, VIII-204 p. Mk. 9, rel. 10.

Il n'est guère possible d'analyser complètement dans ce compte-rendu le travail très fouillé de dom L. En résumé voici l'interprétation de saint Thomas que l'auteur propose. Le Docteur angélique garde le milieu entre un fidéisme aveugle et cette crédibilité rationnelle dont la fortune, jadis brillante, décline de plus en plus. La foi n'emprunte pas sa certitude à une démonstration rationnelle de crédibilité. Elle porte sa lumière et sa certitude avec elle. Habitus surnaturel, la foi s'incline spontanément, par une certaine connaturalité, vers son objet surnaturel.

Cette théorie se dégage assez laborieusement, après de patientes et longues analyses — un peu trop longues parfois —, et elle s'affirme très coordonnée après des périodes compliquées, surchargées de citations non traduites et typographiquement coupées par l'indication des références. Malgré ces difficultés d'ordre pratique, le travail de dom L. s'impose comme une contribution des plus importantes à la théologie de l'acte de foi.

Dom L. a très bien montré que, pour saint Thomas, la foi n'a d'autre motif que le témoignage de la vérité première. On aimerait cependant apprendre comment il se fait que saint Thomas n'ait jamais considéré le témoignage divin que comme absolument évident. Nous ne pouvons non plus admettre qu'une *subjektive Erlebniss* réponde à ce que saint Thomas appelle la certitude *quoad nos*. La certitude *quoad nos* nous semble ne pouvoir résulter que d'une intellection directe des mystères. Elle est donc exclue de la vie de la foi. Et il est impossible que les dons du Saint-Esprit la procure. D. P. De Vooght.

316. J. Huby. *De la finalité du miracle.* A propos de deux textes de saint Thomas. — Rech. Science relig. 19 (1929) 298-305.

Mise au point à propos du sens de *S. Th.* 2 2 q. 178 a. 1 et *De verit.* q. 27 a. 3. *Supernaturalis affectus, supernaturalis operatio*, est-ce dire simplement, comme le veut A. Van Hove (*La Doctrine du miracle chez saint Thomas...*, 1927, p. 132), effet « opéré par la cause première qui est supérieure à la nature » sans appartenir pour cela à l'ordre surnaturel? Ou bien ces expressions impliquent-elles réellement l'ordre surnaturel? Le P. H. le pense. Sans doute M. V. H., en conviendra-t-il facilement et avouera-t-il l'inadéquation de sa formule, à condition que l'on n'inclue pas, dans l'ordre surnaturel, la finalité surnaturelle, dont le P. H. admet d'ailleurs, du moins pour le *De Verit.* q. 27 a. 3, qu'elle n'est pas explicitement déclarée. D. M. C.

317. G. M. Manser O. P. *Das Wesen des Thomismus.* d) *Der wissenschaftliche Wert der analogen Gotteserkenntnis.* — Divus Thomas Fr. 7 (1929) 373-398 (suite, à suivre).

Cette section seule de la longue étude du P. M. intéresse ce *Bulletin*. Le P. M.

estime ou plutôt affirme que sous la divergence des formules S. Thomas n'a pas varié, voire évolué, dans sa doctrine sur l'analogie, capitale en théodicée thomiste. Il s'étonne (p. 387 sv.) que le P. Sertillanges ait pu voir dans la connaissance analogique de Dieu la simple connaissance *an sit* d'un principe transcendant. Le P. M. a-t-il bien compris l' « agnosticisme » attribué par Sertillanges à S. Thomas ? Est-ce l'exclure vraiment que de montrer la possibilité naturelle, d'après S. Thomas, de connaître l'essence divine, non seulement d'une manière négative, mais véritablement d'une manière positive, à savoir par l'attribution des *perfectiones simplices* ? Connaissance positive de l'essence divine par les perfections simples, sans doute S. Thomas l'admet, mais ce n'est pas cela qui compte ici, Il s'agit de savoir qu'elle est la valeur cognitive de cette connaissance que S. Thomas dit être ni purement équivoque, ni surtout univoque, mais analogique.

D. M. C.

318. S. Schmutz O. S. B. *War der hl. Thomas Gegner der Unbeflechten Empfängnis ?* — Benedikt. Monatschr. 11 (1929) 523-527.

Dom S. combat l'entreprise tentée par quelques théologiens modernes qui veulent faire admettre ou du moins respecter par S. Thomas la doctrine de l'immaculée conception. Les textes sont trop clairs : non seulement dans le Commentaire des Sentences (3 d. 3 q. 1 a. 1 sol. 2 et ad 3, etc.) et dans le *Quodl.* 6 (q. 5, a. 7), mais encore — quoi qu'en dise Diekamp — dans la Somme (3 q. 27 a. 2, etc.), S. Thomas prend nettement l'attitude d'un adversaire.

D. M. C.

319. A. Gardeil O.P. *Examen de conscience* III. *L'habitation de la Sainte Trinité* III. *Si je « repousse » la présence réelle de Dieu propre à la grâce.* — Revue thomiste 34 (1929) 381-399.

Le P. G. nous met en garde contre la simplicité du « bon saint Pierre » (p. 390). Au sous-titre IV : *La voix du Chef*, il réaffirme hautement (cfr. *La Structure de l'âme* II, p. 67 sv.) que, pour S. Thomas, l'habitation spéciale de Dieu dans l'âme juste 1) présuppose la présence substantielle par immensité, 2) n'est constituée dans sa réalité propre que par une présence intentionnelle, objective. Telle est bien l'impression qui se dégage des quelques rares textes relatifs à la question surtout *S. th.* 1 q. 43 et *C. Sent.* 1 d.14 et 15. Encore conviendrait-il de nuancer un peu et, peut-être, de formuler l'opinion d, S. Thomas suivant une autre perspective que celle adoptée par le P. G.

S. Thomas estime certainement qu'avant la présence spéciale, il y a déjà dans l'âme juste la présence d'immensité (Voir *C. Sent.* 1 d. 37 q. 1 a. 2 ad. 3). Mais il n'a pas *coordonné* ces deux présences au point de faire jaillir de leur rapprochement sa théorie — si théorie il y a — de l'habitation. L'habitation, dans la Somme et aussi déjà — bien que avec moins de netteté — dans le Commentaire, est conçue comme une présence objective, intentionnelle, sans plus. C'est peu, mais pour le comprendre il faut se rappeler que ce qui préoccupe S. Thomas c'est bien moins la réalité de l'habitation que le mode. Il faut se rappeler aussi que ce mode n'est étudié que *per transennam*, et en rapport avec la *missio temporalis* des personnes divines, Ces *missiones temporales* étant

copiées sur les processions éternelles par voie de connaissance et d'amour, il était fatal que S. Thomas conçût l'inhabitation comme une présence par manière d'objet de connaissance et d'amour.

Ce besoin de parallélisme qui a fait mettre l'accent sur les effets de la grâce — *praesentia quae attingitur per operationem* (*C. Sent.* 1 q. 1 a. 2) — n'a cependant pas complètement obscurci, nous semble-t-il, la présence impliquée dans le don de la grâce elle-même. S. Thomas dit en effet : *Dicendum quod ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum quia per ipsa dona Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis, et sic quod propinquius erit fini et agenti dicitur esse prius : et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius quia et Filius per Amorem suum alia nobis donavit.* ET HOC EST SIMPLICITER ESSE PRIUS (*C. Sent.* 1 d. 14 q. 2 a. 1 sol. 2 ; cf. d. 15 p. 4 a. 1 ; d. 14 q. 2 a. 2 ad 2 ; *S. Theol.* 1 q. 43 a. 3 et 5 ad 3). Si donc nous voulons considérer le problème dans toute son ampleur, sous son angle principal et non plus seulement à partir de la *missio temporalis*, S. Thomas nous dit, en passant sans doute, mais nous dit de songer que l'habitation spéciale de l'Esprit est *simpliciter* antérieure au don créé de la grâce, de la connaissance et de l'amour. C'est elle qui est principe et fin de l'ordre surnaturel. Que si elle peut se dire en quelque manière postérieure au don créé, c'est uniquement en raison du rôle *disponens recipientem* de ce don. Alors on comprend que, cette *dispositio* pouvant être plus ou moins parfaite, le *donum* peut n'être que *habituale* (*C. Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ad 1). Cela rappelle vaguement la théorie de la disposition prochaine à la justification. D. M. C.

320. J. KELLER O. P. et B. LAVAUD O. P. *La charité comme amitié d'après Saint Thomas.* — Rev. thom. 34 (1929) 446-475.

En 1925, le P. K. insérait dans les *Xenia Thomistica* t. 2, p. 233-276, une étude *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*. Le P. L. a jugé opportun de la traduire presque entièrement, « mais, nous avertit-il, avec une certaine liberté et en abrégeant un peu », et en y ajoutant quelques notes. Les auteurs mettent en relief l'idée, chère à S. Thomas et peu soulignée par ses précurseurs, que la charité, outre la bienveillance, est essentiellement amitié. Et après avoir fait l'exégèse des deux textes principaux (*In III Sent.* d. 27 q. 2 a. 1 et 2 2 q. 23 a. 1), ils montrent le rayonnement de ce concept dans nombre de solutions (1 2 q. 65 a. 5, q. 109 a. 3 ad 1um ; 2 2 q. 23 a. 5, q. 24 a. 2 ; q. 25 et 26). Bonne étude synthétique.

L'intérêt de l'analyse se concentre sur l'exégèse du mot *communicatio* dans la phrase : *talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione* (2 2 q. 23 a. 1). Ce mot n'aurait pas le sens actif d'action de communiquer, mais le sens intransitif de communauté de vie, communion à une même perfection (p. 449-453). Nous ne voudrions pas chicaner ; mais n'est-ce pas le sens actif qu'il faut donner ici à ce mot, puisque S. Thomas ajoute lui-même immédiatement après : *Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat*? Détail d'exégèse, il est

vrai. Car il reste certain que le concept de communion de vie est familier à S. Thomas.

Autre détail. Certains théologiens intègrent dans le concept d'amitié la connaissance par chacun des deux amis de l'amour de l'autre et regrettent l'absence de cet élément dans la définition thomiste de 2 2 q. 23 a. 1. Les auteurs répondent que « la brièveté du saint Docteur n'est pas déficience, mais rigoureuse exactitude » (p. 449). Il est cependant à remarquer que dans le Commentaire des Sentences (*l. c.*) S. Thomas ne conçoit pas sans cette connaissance mutuelle la *societas amantis et amati* essentielle à l'amitié : *Amicitia addit duo ; quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant.* Le silence de 2 2 q. 23 a. 1 sur ce point serait-il donc une rétractation ?

Dans un travail analytique, on eût pu désirer une étude plus attentive du mot *amicitia* chez S. Thomas. Ce terme est parfois donné comme synonyme de *benevolentia* (1 2 q. 27 a. 3, q. 28 a.1) ; l'amitié est décrite, selon les endroits, avec diverses nuances qu'il eût été utile de relever ; et le concept thomiste de l'amitié eût été mis en plus vive lumière, si on l'avait confronté plus soigneusement avec le concept aristotélicien. Il est regrettable aussi que les auteurs n'aient pas connu l'étude de A. Teixidor (voir *Bull.* nº 187). D. O. LOTTIN.

321. J. E. O'MAHONY. *The Desire of God in the Philosophy of St.Thomas Aquinas.* — Cork, University Press, 1929 ; in 8, XXVI-263 p. Sh. 10.6.

C'est la synthèse métaphysique même de saint Thomas que veut reconstruire l'auteur. Aussi bien le désir de Dieu dont il parle, n'est-il rien moins que l'attrait universel et nécessaire exercé par l'Être absolu sur tout être créé. Pas plus que dans le domaine de la causalité efficiente, le moteur mû n'explique en dernier ressort le mouvement, le bien imparfait ne suffit à expliquer, dans l'ordre de la finalité, l'appétit qu'il fait naître et d'où procède le devenir. Dieu, cause efficiente première, agit dans toutes les actions de l'être fini ; de même dans chacune de ces actions, il est recherché comme cause finale ultime. La fin, *causa causarum* sans laquelle aucune autre causalité n'entre en jeu, ne peut être en dernière analyse que l'Aimable en soi qui n'emprunte plus à autrui sa puissance de charme. Et ainsi le Bien absolu, et le désir qu'en a toute chose créée, est ce tout premier principe qui réduit à l'unité l'infinie multiplicité et le dynamisme de l'être.

Le désir de Dieu est commun à toute chose. Chez l'homme il existe, naturel, nécessaire, puissant, profond, explication dernière de tous ses efforts. Mais comme l'objet de cet obscur instinct de bonheur n'apparaît pas naturellement (c'est-à-dire, avec évidence) à son intelligence, l'homme en est réduit, dans sa vie raisonnée et volontaire, à se mettre à la recherche du bien concret qui réalise parfaitement ses aspirations. Tout l'ordre moral se résume à ce choix—tragique parfois—du bonheur, choix qui implique la rectitude morale : *talis unusquisque est, talis finis videtur ei. Summum bonum appetere*, disait saint Augustin, *est bene vivere.*

Le P. O'M. ne pouvait pas ne pas toucher à la théologie en abordant le problème du désir de Dieu, et de sa vision, chez l'homme. La question si actuelle aujourd'hui et que trop souvent on a complètement dénaturée pour l'avoir isolée de son contexte métaphysique, il la résoud, peut-on dire, par le fait seul

de la replacer dans le cadre — où S. Th. l'avait constamment maintenue — de l'appétition universelle de Dieu. Le désir de voir Dieu dont parle saint Thomas, on l'a pris pour un souhait conscient et libre que quelques rares individus auraient pu formuler dans un état hypothétique de pure nature. Il n'est question de cela ni dans les textes ni dans la pensée du Saint Docteur. Il s'agit chez lui d'un besoin universel et physique de Dieu qui se traduit dans la conscience humaine par le désir naturel élicite du vrai et du bien en général. De même qu'à travers tout objet concret de notre amour conscient et libre, nous poursuivons le Bien souverain, objet matériel adéquat impliqué dans le *bonum in genere* qui est la raison formelle sous laquelle nous envisageons toute chose aimée ; de même, dans tout désir concret de connaître, c'est la vision de Dieu vers laquelle nous tendons nécessairement et implicitement, comme vers l'objet matériel adéquat qui seul réalise pleinement l'objet formel de toutes nos recherches : le vrai, la vérité universelle. Dire après cela que Dieu n'est pas l'objet de notre désir naturel puisque d'après saint Thomas cet objet est le *verum et bonum in genere*, c'est nier l'objet matériel adéquat sous prétexte d'affirmer l'objet formel, c'est confondre les textes où saint Thomas parle de la raison formelle, *sub qua* nos facultés intellective et volitive atteignent leur objet et les textes où il est question de cette chose très réelle et très concrète qui constitue la fin propre de la nature intellectuelle.

Quant au rapport qu'après cela saint Thomas établit entre l'ordre naturel et surnaturel, voici comment l'auteur s'exprime, s'en tenant à la sobriété de son modèle : « La distinction entre la finalité de la nature intellectuelle comme telle et la réalisation possible en vertu de ses facultés naturelles, s'impose avec une nécessité métaphysique. Elle a son fondement dans l'antinomie même de l'esprit fini dont les capacités dépassent nécessairement ses puissances de réalisation. Car, si l'intelligence finie, abandonnée à ses forces naturelles, ne peut atteindre Dieu que dans ses manifestations finies, la nature intellectuelle comme telle possède une certaine infinité par rapport à son objet (p. 253-254) », elle a pour unique fin vraiment ultime la vision de l'essence de Dieu même. La grâce, nouvelle nature en tant que principe d'opération, vient élever nos forces pour leur permettre d'atteindre la fin, objet de notre appétit de nature. Le « principe de solution, la clef du mystère » c'est cette distinction entre l'ordre de finalité et l'ordre de réalisation si souvent indiquée par saint Thomas.

Tout cela est magnifiquement exposé par le P. O'M. Certains auraient préféré sans doute plus de discussions sur les textes mêmes. Du moins a-t-on la certitude qu'aucun passage n'a été négligé, témoin les citations au bas des pages. L'auteur possède toute la littérature de son sujet, seul Schneider est oublié. Il est à remarquer que le livre, achevé dès 1928, ne tient pas compte des articles parus depuis lors. Mais nous ne croyons pas que l'auteur eût modifié beaucoup son texte s'il les avait connus.

Son exposé eût gagné à être allégé de certaines digressions sur la philosophie moderne ; son style ne plaira pas à tout le monde, mais en cela sans doute l'auteur devait tenir compte du public auquel il s'adressait. Un détail que l'on pardonne moins, ce sont les nombreuses fautes d'impression et les erreurs dans les renvois de la table.

D. G. LAPORTA.

322. P. Balzaretti O. P. *De natura appetitus naturalis.*— Angel. 6 (1929) 352-386 ; 519-544 (à suivre).

Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de l'interminable réfutation infligée par le P. B. à dom G. Laporta, *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin* (*Ephem. theol. lov.* 5, 1928, p. 257-277). Ces deux premiers articles tendent à prouver qu'il n'y a pas place, chez S. Thomas, pour un appétit ontologique, transcendental de la fin, ni pour une distinction entre l'ordre de finalité et l'ordre de réalisation. Quoi qu'il en soit du sens à donner à tel ou tel texte secondaire, invoqué par dom G. Laporta à l'appui de la métaphysique thomiste de l'appétit ontologique, nous n'avons pas l'impression que les bases de celle-ci s'en trouvent ébranlées (voir *Bull.* nº 99, 185). Encore qu'elles n'aient peut-être pas possédé dans la pensée de S. Thomas, toute la cohésion consciente et la netteté désirables (Voir *Bull.* nº 186). En tout cas la méthode d'exégèse employée par le P. B. et qui consiste à faire peser sur chaque texte les exigences logiques d'un système, est impuissante à démontrer les erreurs d'une exégèse littérale et analytique. D. M. C.

323. B.-T. d'Argenlieu O. P. *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le caractère sacramentel dans les « Sentences ».* —Rev. thom. 34 (1929) 219-233.

324. B.-T. d'Argenlieu O. P. *La doctrine du caractère sacramentel dans la « Somme ».* — Rev. thom. 34 (1929) 289-302.

Après Albert le Grand (*Bull.*, nºˢ 26 et 90), voici S.Thomas, dans le Commentaire des Sentences d'abord. C'est à propos du baptême qu'il y traite la question du caractère sacramentel (*In IV Sent.* d. 4 q. 1). On le sent encore en contact avec ses prédécesseurs : le caractère est signe de la grâce, signe de distinction entre les fidèles, signe de ressemblance avec la Trinité. Mais il s'en sépare en deux points. Le caractère n'est plus rattaché à la catégorie de l'habitus, mais à celle de puissance (remarquons toutefois que S. Thomas note que d'autres avant lui l'avaient déjà fait : *ut quidam dicunt*). Ensuite, grâce au caractère, le fidèle peut exercer les actions cultuelles : administration et réception des sacrements et en général tout ce qui se rapporte au culte. Pour le reste de la doctrine, S. Thomas suit les voies traditionnelles.

La Somme théologique (3 q. 63) accuse un progrès notable. D'abord, la question est intégrée dans le traité des sacrements en général. Ensuite — et c'est ici le trait distinctif de la Somme — toutes les actions cultuelles auxquelles ordonne le caractère, ne sont qu'une participation au sacerdoce du Christ. Cette participation n'est donc plus réservée à l'ordre, mais elle s'étend au caractère du baptême et de la confirmation.

Cette idée maîtresse de la Somme est-elle cependant étrangère au Commentaire des Sentences ? L'auteur ne le pense pas : à ses yeux, celui-ci contient la « trace ou le germe », le « pressentiment » de celle-là (p. 233, 227). C'est trop dire : à celui qui ignore le texte de la Somme, il serait bien difficile, pensons-nous, d'en voir une amorce quelconque dans *In IV Sent.* d. 4 q. 1 a. 1 ad 2ᵘᵐ, invoqué par l'auteur (p. 227). Celui-ci a justement noté (p. 296) que la thèse du sacerdoce du Christ a été pour la première fois soulignée dans 3 q. 22 ; et que S. Thomas s'en

sera sans doute souvenu en rédigeant 3 q. 63. Ne serait-il pas suffisant de s'en tenir là pour expliquer la genèse de cette dernière question ?

D. O. Lottin.

325. O. Casel O. S. B. *Mysteriengegenwart.* — Jahrb. Liturgiewiss. 8 (1928) 145-224.

Cette étude intéresse le *Bulletin* par les nouveaux textes qu'elle apporte à l'appui de la théorie du *mysterium*. Nous ne nous arrêterons pas aux quelques passages patristiques qui complètent le recueil de 1926 (*Jahrb. Liturgiewiss.* 6, p. 113-204), que dom C. promet de grossir encore (p. 213). Qu'il nous suffise de remarquer que le défaut ordinaire de ces sortes de compilations est de rapprocher artificiellement des formules similaires sans souci de la diversité de provenance, du contexte indispensable à leur compréhension, et des nuances historiques qui doivent accompagner leur interprétation. Défaut capital lorsqu'il s'agit de connaître la conservation ou la transformation historiques, la tradition d'une doctrine. Et ce défaut dom C. ne nous paraît pas l'avoir évité.

Dom Casel, incité à celà par ses polémiques avec le P. Umberg S. J. (voir *Bull.* n° 1), s'attache spécialement ici à S. Thomas d'Aquin (p. 176 etc.). Pour lui la *commemoratio*, la *repraesentatio*, la *significatio passionis* dont parle Thomas s'entendent d'une commémoraison objective, d'une présence renouvelée, d'une signification pleinement efficace de la passion.

Dom C. essaie de prouver son interprétation de *significatio passionis* en faisant appel au principe, plusieurs fois énoncé par S. Thomas, *sacramenta efficiunt quod significant*. Il y a bien le texte *Suppl.* q. 42 a. 1. — objecté par Umberg — où S. Thomas restreint cette efficience à la seule *res significata et contenta*. Il y a le texte 3 q. 60 a. 3 corp. qui a, à notre avis, exactement la même valeur. Mais dom Casel ne s'en laisse pas impressionner. A tort, croyons-nous. S. Thomas ne connaît que deux *effectus* propres des sacrements : la grâce, bien délimitée par lui, et le caractère (3 q. 62 et 63). Quant à la *passio* elle est énumérée parmi les *causae sacramentorum* (q. 64 cf. q. 60 a. 3). D'ailleurs le principe *sacramenta efficiunt quod significant* est toujours restreint à la grâce : q. 62 a. 1 ad 1 : *Et secundum hoc (quod* GRATIA *causatur per causam instrumentalem) sacramenta novae legis simul sunt causae et signa, et inde est quod sicut communiter dicitur : efficiunt quod figurant.* Cfr. q. 78 a. 4 ad 3, a. 2 ad 2, etc.

Pour la *commemoratio* et la *repraesentatio passionis*, dans laquelle S. Thomas voit l'un des éléments du sacrifice de la messe, dom C. cite toute une série de textes. Hélas, comme le principal d'entre eux, la pauvre réponse à la question *Utrúm in hoc sacramento Christus immoletur* (q. 83 a. 1), est loin des conceptions de dom Casel ! N'est-on pas obligé d'ailleurs, pour lui faire dire quelque chose, de tenir ce raisonnement : S. Thomas admet que la messe est un vrai sacrifice. Or ce qui pour lui caractérise ce sacrifice c'est sa représentation de la croix. Donc cette représentation est réelle ? Il y aurait beaucoup à dire sur ces trois propositions. Bornons-nous à citer au sujet de la troisième : *Effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur quod est Christus... Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur quod est passio Christi* (p. 79 a. 1).

C'est sans doute par méprise que l'auteur fait condamner à S. Thomas la causalité morale des sacrements. S. Thomas ne condamne que la causalité dite occasionnelle c.-à-d. l'absence de vraie causalité. D. M. C.

326. L. LEHU O. P. *A propos de la règle de moralité.* Commentaire de S. Thomas Iª IIªᵉ Q. 18 A. 5. — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 449-466.

Nous avons déjà apprécié l'étude du P. L. sur les articles 1 à 4 (*Bull.* nº 101). Le commentaire de l'article 5—prémisses d'un ouvrage sur *La raison, règle de la moralité* — est poursuivi avec la minutie du professeur qui ne fait grâce d'aucun détail ni d'aucun procédé didactique à l'élève qu'il entreprend d'instruire. Pour l'essentiel le P. L. nous semble mieux inspiré que dans son travail antérieur : l'acte bon et l'acte mauvais diffèrent spécifiquement et cela parce que leur rapport respectif avec *la raison* est spécifiquement différent. Avec la raison, insiste le P. L., et non pas avec la nature humaine. C'est bien ce que dit le texte. Il est vrai que cette insistance est déjà une précision de la pensée de S. Thomas. Le P. L. nous semble faire fausse route lorsqu'il s'efforce de mettre, à son tour, en forme les arguments passablement embrouillés de S. Thomas. La citation du Pseudo-Denys n'est pas un argument spécial « ex auctoritate ». Et le texte qui suit *unicuique enim rei...* n'en est qu'une sorte d'illustration, comme l'insinue la ponctuation adoptée par dom Lottin (*Revue néoscol.* 1922, p. 301). Il suffit pour s'en convaincre de comparer la teneur de l'une et de l'autre. Dès lors, à notre sens, l'*unicuique...* n'est pas formellement la majeure, mais une illustration de la majeure. Simple incise qui transpose, comme aux articles 1 et 2, de l'ordre moral dans l'ordre physique, plus accessible. Il faut donc voir ici dans *ratio* et *forma*, non pas des synonymes, mais des parallèles.

Quant à la réponse à la première objection, il nous semble que dom Lottin y a vu (*l. c.*, p. 302-3) avec raison un progrès sur les Sentences et la *Prima pars*. C'est seulement dans la 1 2 que S. Thomas a songé à établir un parallélisme parfait entre l'ordre des êtres et l'ordre de l'action. D. M. C.

327. M. D. ROLAND-GOSSELIN O. P. *Erreur et péché.* —Rev. de Philos. 28 (1928) 466-478.

328. J. DE BLIC. *Erreur et péché d'après saint Thomas.* — Rev. de Philos. 29 (1929) 310-313.

Deux textes de S. Thomas juxtaposés font difficulté. D'après *De malo*, q. 3 a. 7, tout jugement erroné, même spéculatif, est péché, parce que ce n'est jamais sans présomption coupable que l'on porte une sentence sur des choses que l'on ignore. Et d'après 1 2, q. 74 a. 5, le jugement erroné n'est faute que s'il porte sur des choses que l'on devait savoir.

Malgré cette atténuation de la 1 2, le P. R.-G. se demande si le devoir d'éviter l'erreur ne s'impose pas aussi à l'égard des choses que l'on ne doit pas connaître (p. 476-477).

Le R. P. a-t-il voulu, par cette remarque personnelle — comme l'insinue le P. de B. (p. 311) — concilier les deux textes mêmes de S. Thomas ? Nous ne le pensons pas. Quoi qu'il en soit, le P. de B. affirme que les deux textes ne sont

pas conciliables. Et les raisons qu'il apporte (p. 311-312) nous paraissent convaincantes.

L'on en conclura simplement que S. Thomas a changé d'avis. D. O. LOTTIN.

329 A. HORVÁTH O. P. *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin.* — Graz, U. Moser, 1929 ; in 8, VIII-240 p. Mk. 11.

Le point central de cette importante étude est la distinction, fortement soulignée aux ch. 2 et 3, entre le droit d'usage des biens de la terre et le droit de propriété privée. Nous sommes ainsi en présence d'un commentaire de 22 q. 66 a. 1-2. Le P. H. a voulu au préalable situer la question dans son contexte logique ; et à juste titre il revendique les droits de la justice légale qui, avec la charité, garantit la bonne marche des sociétés (ch. 1). C'est la grande erreur du libéralisme économique d'avoir ignoré la justice légale ; aussi bien, le P. H. dès le début prend-il nettement position vis-à-vis de l'« esprit capitaliste ». La thèse centrale une fois prouvée, il importait d'en dégager les conclusions morales et sociales au sujet de l'usage des richesses (ch. 4-5).

Le livre du P. H. est remarquable par la fermeté de la pensée et la rigueur de la logique. C'est qu'il se tient dans la sphère des principes. C'est donc dans cet esprit qu'il faut le comprendre : quand il affirme, avec S. Thomas (2 2 q. 66 a. 7), que le superflu appartient au pauvre, il ne songe pas à en doser le pourcentage. Le P.H. fait œuvre de théoricien ; et il est bon que, périodiquement, pour l'honneur de l'humanité, on rappelle les principes.

Cette étude, très incisive par moments, sera sans doute discutée. Pour éviter toute équivoque, puisque la théorie thomiste, en soulignant également les devoirs et les droits de la propriété, se tient à distance du libéralisme et du communisme, l'auteur n'eût-il pas fait œuvre de prudence et de clarté en le disant très nettement dès le moment où il prenait position vis-à-vis du libéralisme ?

Le point de vue doctrinal de l'ouvrage a été mis en lumière par le P. Rohner *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, dans Div. Thom. Frib. 8 (1930) 60-81.

Du point de vue strictement historique, plus spécial, de ce Bulletin, il faut féliciter le P. H. d'avoir, pour comprendre S. Thomas, résolument fait abstraction de ses commentateurs. Car si, de-ci de-là, exception est faite pour Cajetan, l'auteur nous avertit que ce n'est pas celui-ci qui lui a donné le sens des formules de S. Thomas.

Avec un sens très averti de la synthèse thomiste, le P. H. a ramassé en un tout parfaitement cohérent les éléments épars dans l'œuvre du saint Docteur. Il est évidemment délicat de vérifier jusqu'à quel point un travail de ce genre reproduit fidèlement ou ne dépasse pas quelque peu la pensée du maître. Car une synthèse peut être « selon » S. Thomas et toutefois n'avoir pas été conçue par S. Thomas. Ainsi, le P. H. écrit que « notre vie morale d'après l'Aquinate est avant tout dirigée par ces deux forces motrices que sont la charité et la justice légale » (p. 12). Et il renvoie à 22 q. 58 a. 6. Or la proposition de l'auteur est certainement conforme à la théorie thomiste ; et toutefois elle ne se trouve pas dans ce texte où S. Thomas se contente de prouver que la justice légale est à la fois vertu spéciale et générale, tout comme la charité.

De même, dans un travail d'exégèse, on désirerait un exposé plus circonstancié

du *jus gentium* chez S. Thomas, puisque chez lui (2 2 q. 57 a. 3, q. 66 a. 2 ad 1um) la théorie du droit de propriété est rivée à ce concept passablement nuancé.

Dans le même ordre d'idées on aimerait voir comment la notion si importante de justice légale a évolué chez S. Thomas depuis son Commentaire sur les Sentences (*In III Sent.* dist. 33 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 3um ; q. 3 a. 1 sol. 4 ; q. 3 a. 4 sol. 1 et 5) jusqu'aux passages cités de la Somme théologique.

En s'adressant aux précurseurs immédiats de S. Thomas, le P. H. eût épinglé avec plaisir les textes où Albert le Grand et Guillaume d'Auxerre commentaient déjà l'axiome *secundum jus naturale omnia sunt communia.* (Voir ces textes dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* 2, 1925, p. 36, 49).

Ces quelques remarques ne sont aucunement des critiques à l'adresse de ce livre fortement pensé que liront avec fruit les théoriciens du droit de propriété, mais de simples desiderata en faveur d'une application plus stricte de la méthode historique dans l'interprétation des textes de S. Thomas.

D. O. LOTTIN.

330. M. DEMONGEOT. *Le meilleur régime politique selon saint Thomas.* — Paris, Blot, 1928 ; in 8, 213 p. Fr. 15.

Ce livre, bien charpenté, est en somme le commentaire de 1 2 q. 105 a. 1 où S. Thomas établit que l'idéal de la *politia* est un régime mixte, constitué de monarchie, d'aristocratie et de démocratie.

Il faut d'abord, dans une partie analytique, fixer comment S. Thomas définit chacun de ces trois régimes-types dans leur concept formel.

Il importe ensuite de déterminer comment S. Thomas apprécie ces régimes du point de vue du bien commun, fin de la société. La royauté monarchique réalise mieux que tout autre régime l'unité, c'est-à-dire la communion des citoyens dans la paix mutuelle, élément essentiel du bien commun. La royauté et l'aristocratie, étant par définition « l'élite vertueuse » porteront, mieux que la démocratie, le peuple à la pratique de la vertu. Ajoutez que l'aristocratie, en répartissant entre plusieurs le pouvoir qui est une récompense de la vertu, fait, mieux que la royauté, œuvre de justice distributive ; et que, faite d'une élite vertueuse, elle garantit, mieux que le gouvernement d'un seul, la compétence et l'impartialité dans l'examen des problèmes. Quant à la démocratie, la liberté politique qu'elle implique n'est sans doute pas requise par le droit naturel, mais de soi elle est supérieure à la sujétion, étant plus conforme à la dignité humaine, faisant aimer par le peuple le régime dont il est l'auteur, et préservant ainsi la société des révoltes : autre élément du bien commun. En résumé, d'après S. Thomas, la royauté est *simpliciter* le meilleur régime ; mais en pratique, le philosophe politique ne peut méconnaître les bienfaits des deux autres régimes. Et c'est ainsi que S. Thomas en est arrivé au régime mixte où se combinent harmonieusement les avantages des trois systèmes. « Il est donc assez vain, conclut M. D., de vouloir, à tout prix, faire de saint Thomas un royaliste ou un démocrate » (p. 123).

La république n'est pas au sens strict un régime mixte : en combinant l'oligarchie et la démocratie, elle vise uniquement à améliorer celle-ci, en conférant le pouvoir, non à la masse populaire, mais à la classe moyenne. Le régime mixte

proprement dit, d'après S. Thomas, est une compénétration, par collaboration pacifique, des trois éléments qui se tempèrent mutuellement et où le roi est l'âme, l'aristocratie la sagesse, le peuple la force et la liberté le grand stimulant (p. 179).

L'exposé se déroule avec logique et aisance : celui qui désire une étude synthétique de la question, conçue dans l'esprit thomiste, lira avec plaisir cet agencement harmonieux de tous les textes du maître soigneusement épluchés.

Mais une question préalable, d'ordre général, se pose. Puisqu'il s'agit dans ce livre de « faire apparaître la pure pensée de S. Thomas » (p. 1), ne fallait-il pas appliquer purement et simplement la méthode exégétique? Deux travaux préliminaires s'imposaient : étudier les ouvrages de S. Thomas, non pas d'après un plan logique, mais dans leur suite chronologique : le *De regimine principum*, le Commentaire sur la Politique d'Aristote, et la seconde partie de la Somme Théologique ; fixer ensuite la part personnelle de S. Thomas dans la rédaction du Commentaire sur la Politique : l'auteur nous prévient qu'il n'a pas voulu le faire (p. 17, 182), mais c'est là une attitude que l'historien lui reprochera.

En lisant les définitions si compréhensives de royauté (p. 53), d'aristocratie (p. 64), de démocratie (p. 74), de bien commun (p. 77, 110-111, 121) et l'exposé des avantages respectifs des différents régimes, on doit se demander si S. Thomas, se résumant lui-même, fût arrivé à un si bel agencement.

Quelques détails. S. Thomas distingue tantôt six régimes : la royauté et sa corruption la tyrannie, l'aristocratie et sa corruption l'oligarchie, la république et sa corruption la démocratie (p. 31) ; tantôt quatre régimes : la royauté, l'aristocratie, l'oligarchie, la démocratie (p. 35). On ne voit pas, du point de vue exégétique, pourquoi il faille préférer la seconde classification, surtout que, plus loin (p. 65), l'oligarchie est rangée parmi les systèmes mauvais.

Chez S. Thomas, comme chez ses contemporains, la vertu politique (p. 56-57) n'est autre chose que la vertu morale, opposée à la vertu théologale.

D. O. Lottin.

331. E. A. Peers. *Ramon Lull.* A biography. — London, S. P. C. K., 1929 ; in 8, xviii-454 p. Sh. 18.

Il manquait jusqu'à présent une étude critique et de quelque envergure sur la vie et les œuvres de Raymond Lulle. M. P. a voulu la réaliser et on peut dire que, dans les limites du plan qu'il s'est tracé, il y a parfaitement réussi.

Se guidant sur les deux biographies écrites du vivant même de Raymond Lulle, la *Vita beati Raimundi Lullii* et la *Vida coetània*, M. P. s'est efforcé de contrôler et de compléter leurs données, puis surtout de coordonner les conclusions des plus récents travaux. C'est donc moins une étude originale qu'une synthèse des résultats acquis. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'y trouvera rien de nouveau, car l'auteur, souvent en présence de théories divergentes, a dû se prononcer et il ne l'a jamais fait sans raisons excellentes, spécialement pour fixer la chronologie assez flottante de certains écrits.

Une seconde caractéristique de la méthode de M. P., c'est qu'il n'a pas visé à tracer un portrait complet de son héros, tel qu'il apparaît dans l'histoire du XIIIe siècle. Il a préféré mettre davantage en relief les traits plus susceptibles d'intéresser la mentalité moderne, c.-à-d. la valeur littéraire et mystique de R,

Lulle. Attitude très légitime certes, mais qui paraîtra peut-être laisser trop à l'arrière plan les idées philosophiques et théologiques de l'écrivain catalan. Sans doute sa syllogistique ou son alchimie ne sont pas d'un intérêt vital pour nos contemporains et M. P. a très bien fait de ne les tirer de l'ombre que le temps nécessaire pour comprendre la mentalité lullienne ; cependant l'historien des doctrines regrettera que dans une biographie aussi imposante, on se soit contenté, à peu de chose près, de renvoyer au P. LONGPRÉ (art. *Lulle* dans *Dict. Théol. cath.* IX, 1072-1141) et qu'on n'ait pas plus spécialement traité des questions comme celles de l'apologétique ou du rationalisme de Lulle, ou de l'origine arabe de sa pensée. Il est vrai aussi qu'on ne peut tout embrasser et que la vie de Raymond Lulle est si pleine de voyages et d'écrits que l'énumération seule de ces voyages et l'analyse des principaux écrits remplissent la majeure partie du volume.

En un mot, M. P. fait très bien le point et c'était nécessaire, vu la multiplication des études lulliennes depuis le début de ce siècle. Son *Ramon Lull* sera un excellent point de départ pour des recherches ultérieures. D. H. B.

332. B. ALTANER. *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus.* Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedankens. — Histor. Jahrb. 48 (1928) 586-610.

Contribution intéressante à l'histoire de la tolérance religieuse. Raymond Lulle a été le premier à se poser nettement la question de la légitimité et de la valeur pratique de la méthode missionnaire généralement employée à son époque: la conversion pas contrainte. On connaît la thèse classique telle que l'expose S. Thomas 2 2 q. 10-12 : les hérétiques et les apostats doivent être ramenés de force à l'unité de l'Église ; les païens et les juifs ne peuvent être forcés d'embrasser la foi chrétienne, *quia credere voluntatis est.* Seulement cette tolérance n'est que théorique ; il y a une restriction qui justifie en pratique toutes les violences : on peut en effet recourir à la contrainte contre les infidèles *ne fidem Christi impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus.*

Raymond Lulle, dont l'activité étonnante a toujours eu pour but la conversion des musulmans ou des Tartares, était convaincu que la seule méthode d'apostolat capable de donner des fruits durables était celle des discussions religieuses. Il en a donné plusieurs exemples dans ses écrits. Ce sont des conversations sérieuses entre gens cultivés, sincèrement avides de vérité, sans dogmatisme et toujours respectueux de l'adversaire. Quoique Lulle qualifie ses arguments de *rationes necessariae*, il a trop de bons sens et d'expérience pour croire que la discussion doit se terminer invariablement par la capitulation de l'incroyant. C'est déjà un résultat que d'avoir pu lui faire entendre la vérité et d'avoir ébranlé tant soit peu sa sécurité.

Partisan de la *via disputationis*, Lulle est opposé aux expéditions militaires. Il n'a guère confiance dans les croisades ; elles sont contraires au véritable esprit du christianisme. Ce ne sont pas des croisés qui convertiront les païens, mais des missionnaires. La formation de ceux-ci a été le souci constant de Lulle : ils devaient connaître les langues orientales, être assez instruits pour pouvoir s'imposer à l'élite et posséder une charité et une abnégation capables d'affronter le martyre.

Il y a, il est vrai, d'autres écrits où Raymond Lulle se fait l'apôtre de la croisade. On a souvent tenté d'expliquer cette contradiction. Sans doute, la prédication pacifique garde toujours une très large place dans le programme de Lulle, mais il faut bien dire que, sous la pression des circonstances, ses idées ont évolué. M. A. remarque très justement que les écrits en question sont tous postérieurs à 1294 et adressés pour la plupart à de hautes personnalités devant qui il eût été imprudent de s'opposer ouvertement à la croisade. Peut-être y a-t-il aussi une part de désillusion chez Lulle devenu vieux. D. H. B.

XIVe s. **333**. B. Innocenti O. F. M. *Della supposta polisemia biblica in Scoto.* — Studi francesc. 26 (1929) 70-94.

Des partisans de la polysémie biblique ont parfois voulu compter Duns Scot parmi les leurs, avec S. Augustin et S. Thomas d'Aquin. Le P. I. examine de nombreux passages des œuvres de Scot qui pourraient déceler pareille théorie. Aucun d'eux ne permet de conclure que le Docteur Subtil ait admis la pluralité de sens littéral dans l'Écriture. D. H. B.

334. H. Lennerz S. J. *De historia applicationis principii : « Omnis ordinate volens prius vult finem quam ea quae sunt ad finem » ad probandam gratuitatem praedestinationis ad gloriam.* — Gregor. 10 (1929) 238-266.

Ce principe est l'argument fondamental qu'invoquent en faveur de leur thèse la plupart des partisans de la prédestination à la gloire *ante praevisa merita.* Le P. L. en recherche l'origine et la fortune au cours des siècles. Avant Jean Duns Scot, on traite de la prédestination, soit à la grâce, soit à la grâce et à la gloire ensemble, et l'on prouve sa gratuité par la gratuité de la grâce. C'est la position de S. Thomas. Duns Scot est le premier à considérer la prédestination à la gloire *praecise sumpta* comme une fin par rapport à la prédestination aux moyens de parvenir à la béatitude : la grâce, la foi, les mérites, le bon usage de la liberté. De là l'emploi du principe *Omnis ordinate volens* pour prouver la gratuité de la prédestination.

Après lui, cette argumentation devient traditionelle chez ses disciples ; Ockham et les nominalistes la rejettent, tandis que l'école thomiste en général continue à l'ignorer. A partir du XIVe siècle, son champ d'influence s'élargit : des non-scotistes, des thomistes même, y ont recours et, parmi ces derniers, plusieurs, pour l'acclimater plus facilement dans l'école, finissent pas l'attribuer à S. Thomas. L'histoire montre que ce n'est pas à celui-ci mais à Duns Scot que revient le premier emploi de ce principe pour prouver la gratuité de la prédestination à la gloire et indirectement la réprobation antécédente négative. D. H. B.

335. J. Klein. *Die Ueberlegenheit der Charitaslehre des Johannes Duns Skotus.* — Franzisk. Stud. 16 (1929) 141-155.

M. K. répète dans cet article ce qu'il a déjà dit de l'excellence de la doctrine de la charité chez Duns Scot dans *Die Charistalehre des Johannes Duns Skotus,*

1926 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 261-262). En même temps, il attaque Kaup (voir *ibid.*) et Egenter (voir *Bull.* nº 303) à propos de leur interprétation de S. Thomas.

Pour Duns Scot, le motif formel de la charité c'est le *bonum in se*, la bonté divine intrinsèque, abstraction faite de toute relation *ad extra* et jugée du point de vué moral comme le *supremum bonum honestum*. Aimer Dieu comme créateur, comme ami, comme sauveur ou comme auteur de la béatitude, ce sont là des motifs accidentels qui ne peuvent qu'engendrer un amour de concupiscence et ne tirent en définitive leur force que du seul motif essentiel : l'*honestas infinita*.

Nous n'avons pas à juger ici de la supériorité de Scot ou de S. Thomas. Mais l'amour peut être aveugle et en voyant S. Thomas à travers Duns Scot, M. K. semble avoir la vue quelque peu brouillée. Ses arguments contre l'interprétation de la *communicatio beatitudinis* dans le sens intransitif de la participation de l'homme à la vie divine sont connus ; ils dénotent la même méprise entre fondement ontologique et motif psychologique de la charité. Cette incompréhension est aussi manifeste dans ses objections contre la théorie thomiste de l'unité, de la similitude ou de la relation de partie à tout comme fondement de l'amour. On comprend dès lors que M. K. puisse reprocher à S. Thomas d'avoir introduit dans sa doctrine de la charité des éléments naturalistes empruntés à la philosophie païenne et d'avoir par là ravalé les motifs de la charité jusqu'à faire de celle-ci un amour égoïste.

P. 142, n. 10, M. K. apporte une série d'indices en faveur de l'attribution à Albert le Grand du *Paradisus animae*. Ils ne résolvent pas la question.

D. H. B.

336. M. GRABMANN. *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami O. Pr.* († *1319*). — Div. Thom. Fr. (1929) 129-146.

Remigio de' Girolami, disciple de S. Thomas et intermédiaire entre celui-ci et Dante, apparaît, à mesure qu'on le connaît davantage, fidèle interprète de la pensée de son maître. Cet article en est un nouvel exemple. Mgr G. expose, d'après le *De via paradisi* conservé dans *Florence, Bibl. naz. C 4, 940*, quelle est pour le théologien florentin l'attitude de la raison vis-à-vis de la foi.

Les articles de foi ne sont pas susceptibles d'être démontrés par l'intelligence naturelle et cela pour trois raisons : en vertu de leur supériorité, car étant principes de la théologie, la plus élevée des sciences humaines, ils ne peuvent être prouvés qu'à la lumière de la science incréée de Dieu ; en vertu de leur hétérogénéité avec les vérités naturelles, car dans un syllogisme il faut que majeure et mineure soient homogènes pour que la conclusion soit probante ; enfin, dans notre propre intérêt : si, en effet, la raison devait prouver les vérités à croire, peu d'hommes parviendraient au salut.

La raison doit cependant préparer l'acte de foi, en ce sens qu'une certaine connaissance doit le précéder, qui d'une part soit homogène avec la foi, d'autre part soit accessible à tous. La raison supérieure acquiert cette connaissance d'une façon naturelle sous l'action de l'intelligence divine. Ainsi Remigio recon-

naît trois motifs de crédibilité : la parole révélatrice de Dieu elle-même, l'inspiration intérieure, les miracles.

Quand la volonté a adhéré à un article de foi, la raison peut en déduire d'autres. Faut-il entendre cette déduction au sens strict ou, comme il est plus probable, dans le sens beaucoup plus large qu'employaient les théologiens de l'époque pour rattacher aux articles du symbole les autres vérités de foi ? Mgr G. ne le dit pas.

Dans une série alphabétique de questions diverses, dans *Florence, Bibl. naz. G 3, 465*, Fra Remigio traite plusieurs problèmes du même genre : *Utrum scientia theologie uti debeat argumentis*, *Utrum theologia sit scientia proprie loquendo*, *Utrum sacra scriptura sit nobilior omnibus aliis scientiis*. Son souci de prouver que la théologie est une véritable science, son insistance à en revendiquer la supériorité sur les sciences profanes se comprennent, rappelle fort bien Mgr G., si l'on songe qu'à cette époque les maîtres de la faculté des arts, les averroïstes spécialement, appliquaient de plus en plus une méthode basée sur la notion aristotélicienne de science et, dédaigneux de la théologie, plaçaient au sommet de l'esprit humain la science philosophique. D. H. B.

337. [G. Busnelli]. *L'origine dell'anima razionale secondo Dante e Alberto Magno.* — Civiltà cattol. 1929, II, 289-300 ; III, 229-237, 336-347.

Le P. B. a déjà longuement traité la question de l'origine de l'âme humaine chez Dante (*Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma, 1922). Il y revient pour répondre à d'anciennes objections de B. Nardi (dans *Giornale stor. della letterat. ital.* 1921, 1922, 1923). Est-il vrai, comme le voudrait celui-ci, que Dante ait admis la théorie d'Olivi condamnée par le concile de Vienne, c'est-à-dire que l'âme humaine n'est pas directement la forme du corps mais seulement par l'intermédiaire de sa partie sensible, réellement distincte d'elle ? Le P. B. examine surtout *Convivio*, tr. IV c. 21 et répond carrément non : la théorie de Dante ne diffère en rien de celle d'Albert le Grand ou de S. Thomas. Son argumentation, sans être toujours ni très claire ni très ferme (par exemple, p. 230, on lit : « l'anima razionale non è... una sostanza, risultante di due o più parti realmente distinte unite per... assorbimento », et quelques lignes plus loin : « lo spirito nuovo... assorbe l'anima sentitiva ») a cependant assez de poids pour faire pencher la balance de son côté. Comme Nardi explique Dante par l'influence d'Albert le Grand, la pensée de celui-ci, surtout dans le *De natura et origine animae*, tr. I c. 5, est longuement étudiée. Peut-être l'identifie-t-il trop facilement avec celle de S. Thomas, mais ceci nous le laissons à la discussion des philosophes. D. H. B.

338. O. Karrer. *Aus Meister Eckharts Johannes-Kommentar.* — Renaissance-Jahrbuch 1928-1929, 20-31.

M. K., qui prépare une édition des œuvres latines d'Eckhart, publie la traduction d'un choix de fragments tirés du Commentaire sur S. Jean dont le seul exemplaire connu est *Cues 21*. En attendant l'édition complète, ces quelques pages aideront à faire connaître davantage la grande âme du mystique rhénan.

D. H. B.

339. F. Skutella. *Eine Eckehartpredigt.*— Zeitschr. f. deutsch. Altert. u. d. Liter. 66 (1929) 147-148.

M. S. relève le parallélisme du sermon d'Eckhart sur *Lc* 19, 12 *Homo quidam nobilis*, publié par M. Pahncke d'après *S. Gall 972* (*Zeitschr. f. deutsch. Altert. u. d, Liter.* 1908), avec plusieurs articles des actes d'accusation de 1326. On connaît donc par là une nouvelle source de ces documents et, du même coup, on établit solidement l'authenticité du sermon en question. D. H. B.

340. O. Karrer. *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart* (Abhandl. z. Philos. u. Psychol. d. Religion 19). — Würzburg, C. J. Becker, 1928 ; in 8, vii-126 p.

M. K. continue à défendre énergiquement la parfaite orthodoxie d'Eckhart et son accord foncier avec la scolastique de son temps, avec S. Thomas en particulier. La présente étude est dirigée contre M. Grabmann (*Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, 1927). D'après celui-ci, en deux mots, Eckhart restreint l'être au domaine du créé : formellement Dieu n'est pas, il connaît ; il est *aliquid altius ente*, c'est-à-dire pure intelligence. Dans la créature elle-même l'acte de pensée n'est pas de l'être, *intelligere non est creabile. Intellectus in quantum intellectus nihil est et per consequens nec intellectus est aliquod ens* (Gr. p. 105, 6 sv.). Le fond de l'âme, la *scintilla animae* est d'ordre incréé.

La réponse de M. K. comprend deux parties : les textes philosophiques, les textes des sermons. La première expose au moyen d'extraits des œuvres latines d'Eckhart la transcendance de l'Être divin, Dieu créateur des êtres spirituels comme des êtres matériels et par conséquent de l'âme et de l'intelligence humaines, l'âme créée à l'image de Dieu, élevée à la ressemblance surnaturelle par la grâce, les idées incréées, etc. La seconde partie,qui s'appuie avant tout sur les sermons, traite de la grâce, de l'union mystique, du vrai sens de *aliquid increatum in anima.* Pour M. K., les formules de Maître Eckhart sur Dieu non-être, intelligence pure, sont à comprendre dans le sens habituel à la théologie négative. L'expression *intelligere est increabile* signifie simplement que, si l'on distingue dans un être intelligent le concept d'être et celui d'intelligence, on doit dire que cet être intelligent peut être créé *ratione τοῦ esse* mais non ratione *τοῦ intelligere*, comme un homme est mortel parce que corporel. La même théorie se retrouve chez S. Thomas. Le reste s'éclaire par la doctrine de la grâce. Par la grâce en effet, le juste pénètre dans la vie divine et par cette participation il possède en lui quelque chose de divin, d'incréé, qui ne fait qu'un avec son âme sans en être pour cela une partie. C'est là le sens de *aliquid increatum in anima.* M. K. explique ainsi les textes incriminés, rapproche la doctrine d'Eckhart de celle de S. Jean de la Croix et en appelle au témoignage de nombreux contemporains qui l'ont compris de la sorte.

Que penser ? D'abord la méthode. Elle ressemble fort à celle que nous avons déjà reprochée au *Meister Eckehart* de M. K. (*Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 394). Des textes sont extraits de-ci de-là des œuvres d'Eckhart et coulés dans des cadres préparés d'avance. C'est là un vice initial très compromettant pour l'interprétation. Quant à celle-ci, il faut reconnaître que M. K. corrige Mgr

Grabmann sur plusieurs points importants. Ainsi, traduire *arca in mente* par « Seelengrund » est évidemment une erreur : il s'agit d'idée exemplaire. Cependant, pour le fond même du débat, il semble que ce soit statu quo. Il n'est guère possible en effet d'expliquer toutes les formules d'Eckhart au moyen de la théologie négative ; on ne peut non plus nier chez lui l'emploi abusif du principe scolastique : *Quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura* (par exemple Gr. p. 104, 25 sv.) Pour le reste, le moins que l'on puisse dire c'est que, malgré les grandes connaissances de M. K. et la présentation souvent attrayante à première vue de sa thèse, un jugement aussi catégorique que le sien est certainement prématuré. D. H. B.

341. B. Geyer. *Zur Eckehart-Forschung.* — Theolog. Revue 28 (1929) 241-247.

M. G. a contrôlé sur les manuscrits les éditions des Questions parisiennes de Maître Eckhart par Mgr Grabmann (voir *Bull.* n° 340) et de la première partie du Commentaire sur la Sagesse par le P. Théry (voir *Bull.* n° 51). Il y propose toute une série de corrections ; les textes édités ne sont donc pas impeccables.

A propos de l'ouvrage de O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele* (voir *Bull.* n° 340). M. G. fait plusieurs remarques fort judicieuses. Sa position est celle de Mgr Grabmann. Tout en reconnaissant les erreurs de celui-ci, il lui est cependant impossible de se ranger à l'avis de Karrer. Il en donne les raisons qui sont excellentes. Expliquer par la théologie négative la thèse qu'à Dieu convient uniquement l'intelligence et pas l'être, c'est en méconnaître toute l'originalité. Dans le concept d'analogie et dans la question de l'*esse* terme de la création, la distance est grande qui sépare Eckhart de S. Thomas. Quant à l'explication de *Est aliquid in anima* par la doctrine de la grâce, M. G. remarque qu'elle ne cadre pas avec plusieurs points de l'enseignement d'Eckhart sur l'union mystique de l'âme avec Dieu. D. H. B.

342. B. F.M. Xiberta. *Addenda articulo De Iohanne Baconthorp O. Carm.* — Anal. Ord. Carmelit. 6 (1929) 516-526.

Supplément à l'article *De Magistro Iohanne Baconthorp, O.Carm.* (*Anal. Ord. Carmel.* 6, 1927, 3-128). Un examen plus attentif de *Brit. Mus. Royal 11 B XII*, contenant les *Quaestiones super l. IV Sententiarum* de Jean Baconthorp, amène le P. X. à voir dans ce ms un autographe. Des corrections nombreuses, modifiant parfois assez notablement le sens, sont dues à l'auteur lui-même et prouvent que celui-ci a retouché son œuvre à deux reprises. Les premières corrections ont passé dans le texte de *Paris, Maz. 900* et de là dans celui de l'édition ; toutes ont été insérées dans *Brit. Mus. Royal 9 C VII*. On a ainsi trois témoins de la pensée de Baconthorp à ses différents stades. Les *Commentaria in libros S. Augustini et S. Anselmi* de *Paris, B. N. 9540* sont de la même main que *Brit. Mus. Royal 11 B XII* ; eux aussi seraient donc autographes.

Le P. X. complète la description de *Cambridge, Trinity College 348*, renfermant la *Postilla super Matthaeum* et signale une reproduction de l'édition de Marasca à Madrid en 1754. D. H. B.

343. *De Magistro Philippo Ribot.*—Anal. Ord. Carmelit. 6 (1929) 468-472.

Quelques notes sur la carrière du carme catalan Philippe Ribot († 1391). On signale la présence d'un de ses écrits théologiques, *De heresi et de infidelium incredulitate et de horum criminum iudice*, dans *Barcelone, Bibl. de Catalunya 583*, ms écrit en 1390. D. H. B.

XVe s. **344**. J. L. Connolly. *John Gerson Reformer and Mystic* (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, 2e sér., 12). — Louvain, Uystpruyst, 1928 ; in 8, XIX-408 p.

Depuis sa publication en 1856, le livre de J. B. Schwab, *Johannes Gerson, Professor des Theologie und Kanzler der Universität Paris*, a gardé toute sa valeur. Il ne semble pas que l'étude de M. C., malgré des qualités incontestables et le profit qu'elle a su tirer des progrès accomplis depuis lors, doive la supplanter totalement.

Deux parties dans cet ouvrage : le réformateur et le mystique, étroitement unis dans la réalité, sont séparés pour la commodité de l'exposé. La situation politique et religieuse à l'époque de Gerson, son milieu familial, l'atmosphère intellectuelle qu'il trouva en devenant étudiant au Collège de Navarre, tout cela est décrit avec exactitude. Çà et là cependant, M. C. force quelque peu la note et découvre une tendance exagérée à rendre le nominalisme responsable de tous les maux et erreurs du temps. Le nominalisme eut certes de très graves défauts ; mais il ne faut pas en faire un bouc émissaire.

Les divers domaines où s'exerça l'activité réformatrice de Gerson font l'objet d'autant de chapitres : la réforme de l'enseignement, la réforme des séculiers et des réguliers, la réforme du peuple, la réforme de l'Église. Dans son exposé, M. C. a tenu à respecter dans la mesure du possible l'ordre chronologique ; seulement cette méthode n'a pu lui faire éviter des inversions, des retours en arrière qui déroutent le lecteur et surtout de nombreuses répétitions qui encombrent inutilement l'ouvrage.

Le premier chapitre de la seconde partie : *John Gerson Mystic* est une étude littéraire sur les écrits mystiques du Chancelier. Malgré de patientes recherches dans les bibliothèques de Paris, Tours, Valenciennes, M. C. n'a rien découvert de vraiment neuf ; il ne peut que confirmer les positions généralement admises aujourd'hui au sujet de l'authenticité des œuvres de Gerson. La question de l'Imitation est, comme il convenait, sobrement traitée et les arguments qui en font rejeter l'attribution à Gerson bien mis en lumière.

L'étude de la théologie mystique de Gerson a mené M. C. à des résultats en général assez identiques à ceux auxquels arrivait à peu près simultanément M. Stelzenberger (voir *Bull.* n° 205). Seulement, si ce dernier, particulièrement dans la recherche des sources de Gerson, pousse parfois la minutie à l'extrême, M. C. pèche peut-être par excès contraire. Ses affirmations restent souvent trop générales. Ainsi on eût aimé voir définir avec plus de profondeur la position théologique de Gerson ou exposer avec plus de précision le sens de « mystique ». Les textes apportés pour prouver l'universalité de la vocation mystique sont no-

toirement insuffisants. Ici aussi les redites sont nombreuses : quoique un chapitre spécial soit consacré à « Gerson et les mystiques de son temps », on y revient à toute occasion ; plusieurs excursus, notamment celui sur Vincent d'Aggsbach et la docte ignorance font plutôt figure d'intrus.

Si nous avons insisté davantage sur les défauts de M. C., ce n'est pas que nous voulions méconnaître sa large information et sa bonne méthode historique. Seulement nous n'avons pu nous garantir d'une certaine déception : nous croyions trouver un livre excellent ; il était simplement bon. D. H. B.

345. P. Pourrat. *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique.* — Rev. apolog. 49 (1929, II) 427-438.

On a voulu, récemment encore (voir *Bull.*, n° 344), rendre Gerson partisan de l'universalité de l'appel à la contemplation mystique. M. P. montre très bien que cette interprétation est inadmissible. Là où Gerson traite ex professo la question, au début de sa *Theologia mystica practica*, il exprime son sentiment avec toute la netteté désirable. La contemplation (et il s'agit bien de contemplation, non de vie religieuse) est un don qu'il faut attendre de Dieu ; tout le monde n'y est pas appelé, encore que tout chrétien doive y aspirer. Certaines dispositions de tempérament, le calme et l'absence de soucis extérieurs sont au préalable requis. Ainsi, les prélats ne peuvent guère y prétendre sans courir le danger de délaisser leur troupeau, à moins de jouir du privilège angélique d'agir en contemplant et de contempler en agissant, ce que Gerson appelle être ambidextre. Si les religieux sont appelés tout spécialement en vertu de leur état à la contemplation mystique, celle-ci n'est pas leur apanage exclusif ; beaucoup, d'autres, ecclésiastiques sans ministère actif, fidèles vivant dans le monde peuvent en être favorisés. Les textes où l'on croit trouver Gerson favorable à l'universalité de l'appel mystique s'expliquent facilement dans ce sens.

D. H. B.

346. L. Amorós O. F. M. « *Nova Eva* » - « *Corredemptrix* ». *De S. Bernardini Senensis sententia analytica disquisitio.* — Est. francisc. 41 (1929) 184-201.

Dans cet article, il y a un peu de S. Bernardin de Sienne, beaucoup de Bover, Bittremieux, Lépicier et autres, beaucoup plus encore du P. A. lui-même. Celui-ci prend en effet occasion de quelques textes des sermons de S. Bernardin pour développer toute une théorie de la médiation. Non seulement il est excessif de prétendre trouver dans quelques phrases de sermons populaires une rigueur théologique que leur auteur n'a eu garde d'y mettre, mais peut-on encore intituler *De S. Bernardini Senensis sententia analytica disquisitio* un exposé qui se permet des fantaisies telles que celle-ci : S. Bernardin, parlant des souffrances de la Vierge au pied de la croix, dit : *non solum juxta crucem stabat, verum etiam in cruce pendebat : de se enim in se nihil remanserat. Tota enim commigraverat in dilectum : ut dum ille corpus, ista spiritum immolabat* ; Le P. A. en conclut : immolation mystique, fonction sacerdotale, coopération active au sacrifice rédempteur. Ce seul exemple peut suffire. D. H. B.

347. L. Meier O. F. M. *Iodocus Gartner O. F. M. de Berching, Alexandri Halensis assecla vindobonensis, saec. XV.*— Anton. 4 (1929) 293-302.

348. L. Meier O. F. M. *Iodocus Gartner de Berching Alexandri Halensis Assecla Vindobonensis. Addenda.*— Anton. 5 (1930) 95-102.

On a accoutumé de considérer l'université de Vienne au xve siècle comme la citadelle du nominalisme. L'étude du P. M. montre que, pris tel quel, ce jugement est trop entier. L'influence de Gerson, en effet, y a contribué grandement à ramener à l'estime des anciens franciscains. Alexandre de Halès et S. Bonaventure, plusieurs des maîtres qui y enseignèrent. Josse Gartner est à compter parmi eux. Originaire de Berching en Bavière, il est en 1424 maître à la faculté des arts ; il est bachelier en théologie en 1441, licencié en 1451 maître peu après ; à plusieurs reprises, il est élu à la charge de recteur de l'université. On a gardé de lui des *Quaestiones in II librum Sententiarum*, qui dénotent une parenté doctrinale inconnue jusqu'ici à Vienne à cette époque. L'essentiel en est en effet emprunté à Alexandre de Halès, tandis que S. Bonaventure et Duns Scot n'y jouent qu'un rôle secondaire. L'emploi de Scot est à souligner cependant, car il montre que l'influence de Gerson, qui se méfiait de Scot, n'a pas été jusqu'à rendre suspect pour tous le docteur subtil. Le P. M. publie ici la première de ces *Quaestiones* d'après *Fulda, Landesbibl. D.* 33.

Une note complémentaire annonce la découverte d'un nouvel exemplaire des *Quaestiones* dans *Paris, B. N. nouv. acq. lat. 1159.* D'autres fragments de Josse Gartner bachelier sont conservés dans *Clm 8450*, mais ici on retrouve la méthode éclectique suivie par tant de maîtres viennois (par exemple Nicolas de Dinkelsbühl dans son Commentaire des Sentences, dont le P. M. publie la liste des mss). Il y a donc eu évolution chez Gartner. Sous quelles influences? Le P. M., qui dans l'article précédant avait fait de Gartner un franciscain ; avoue n'en être plus du tout convaincu. Peut-être une entrée tardive de Gartner chez les Frères mineurs, comme beaucoup d'autres le firent vers cette date sous l'effet de la prédication de S. Jean de Capistran, pourrait expliquer son changement d'attitude. D. H. B.

349. W. Dress. *Die Mystik des Marsilio Ficino* (Arbeiten z. Kirchengesch. 14). — Berlin, W. de Gruyter, 1929 ; in 8, xi-216 p. Mk. 15, rel. 16.50.

Marsile Ficin, qui fut l'âme de l'Académie platonicienne de Florence sous les Médicis, a été souvent très discuté, les uns faisant de lui un pur païen, les autres s'efforçant au contraire d'en défendre autant que possible l'orthodoxie. L'excellente étude que consacre à sa philosophie religieuse M. D.. met bien des choses au point. Son mérite principal est de fixer nettement la position de Ficin par rapport à la pensée néoplatonicienne. Le fervent de Platon qu'est Ficin reste avant tout un théologien chrétien ; il n'a nullement l'intention de renouveler purement et simplement le néoplatonisme antique ; loin de là, il s'en écarte sur des points essentiels. Ainsi, au lieu de descendre de Dieu vers les créatures il prend son point de départ dans les choses sensibles, composées de matière et de forme, pour s'élever ensuite par les degrés des êtres jusqu'à la forme d'être

la plus pure dont il fait Dieu. Dans son concept de l'être divin, la théologie négative, chère aux néoplatoniciens, ne tient qu'une place très secondaire (peut-être M.D. la nie-t-il trop carrément) ; la transcendance divine se transforme en immanence : Dieu fait partie du cosmos, il devient un rouage essentiel de ce vaste système, au centre duquel Ficin établit solidement la personnalité humaine.

Cet anthropocentrisme, qui est la grande originalité du philosophe florentin, va commander toute son attitude religieuse. L'homme résume en lui toutes les puissances de la matière et de l'esprit, il est un point d'intersection dans l'univers, il unifie des forces qui sans lui seraient divergentes. C'est un microcosme. Son âme aspire à devenir toutes choses, elle veut vivre de toutes les vies, y compris la vie divine. Pour monter vers Dieu, deux voies s'ouvrent à elle : celle de l'intelligence et celle de la volonté. Par l'intelligence, elle comprend le monde, elle en saisit le mécanisme, elle pourrait le reconstruire ; sa puissance est en quelque sorte égale à celle du créateur. Elle porte en elle l'idée innée de Dieu, signe qu'un lien de parenté la relie à la divinité. La claire connaissance de la vérité, c.-à-d. au fond, de ce qu'il y a de divin dans l'homme, est la source de la jouissance la plus sublime. Mais ici encore Ficin ne s'arrête pas à la pure contemplation de ses maîtres néoplatoniciens, car pour lui l'homme jouit bien davantage encore de sa divinité lorsqu'il se sent dominer un monde qui lui est soumis. De là la prééminence qu'accorde Ficin à la volonté. La voie de l'amour est plus rapide et plus sûre que celle de l'intelligence pour parvenir à Dieu ; celui-ci est le bien suprême, c'est en lui que l'âme trouvera sa plus haute volupté.

Dans ce système, que M. D. qualifie d'eudémonisme volontariste, que devient la religion chrétienne ? L'intention de Ficin n'était pas de la combattre en lui opposant la religion commune à tous les peuples, comme on l'a dit parfois. Son plan est apologétique : la simple prédication de la foi ne peut suffire à convaincre de leurs erreurs les partisans d'Averroès ou d'Alexandre d'Aphrodise ; le terrain doit être préparé par une religion philosophique, plus accessible à ces esprits. Il ne faut pas perdre de vue ce but avoué de Ficin lorsqu'on juge son œuvre. Le peu de place qu'y tiennent les vérités révélées trouve, jusqu'à un certain point du moins, une explication dans ce fait. Néanmoins il est incontestable que les théories de Ficin sont à plus d'un égard ruineuses pour le christianisme : la nécessité d'une révélation disparaît, la notion du péché est inconnue le seul mal étant la souffrance, et l'homme pouvant atteindre Dieu par ses propres forces, plus n'est besoin de la grâce. On pourrait toutefois se demander si M. D. n'a pas çà et là exagéré cette opposition. Pour ne donner qu'un exemple, qu'on lise *Theologia platonica* l. XVIII c. 9 : la vision béatifique y est une fin proprement surnaturelle ; la connaissance naturelle de Dieu n'apaise pas le désir naturel de l'homme et pour parvenir à la vision, l'intelligence a besoin d'une lumière divine, *non propria virtute ducitur sed divina trahitur actione.* Peut-être M. D. eût-il dû également distinguer plus souvent entre la vérité religieuse et sa traduction philosophique.

Quant à l'influence de la scolastique sur Ficin, elle apparaît beaucoup plus considérable qu'on pourrait le croire chez un humaniste. M. D. signale des points de contact très intéressants. On eût toutefois préféré que son enquête se cantonnât moins dans les généralités, surtout pour les rapports de Ficin avec l'augustinisme

médiéval. Il est douteux aussi que l'ontologisme de Ficin soit plus réel que celui d'un saint Bonaventure.

La dernière partie de l'ouvrage est une étude très importante du Commentaire de l'Épître aux Romains, que Ficin écrivit sans doute à la fin de sa vie et laissa inachevé. Sa dépendance vis-à-vis du même Commentaire de S. Thomas d'Aquin est étonnante et finit dans les derniers chapitres par devenir presque textuelle. Mais l'inspiration en est toute différente et M. D. montre excellemment combien peut modifier le sens le simple changement de quelques mots. Ficin y reste fidèle à son divin Platon et le prétendu « paulinisme » que certains ont cru ou espéré trouver chez lui est un pur mythe. D. H. B.

XVIe s. **350**. B. Mailloux O.P. *In quonam medio Deus cognoscit futura contingentia libera iuxta Ferrariensem?*—Angelic. 6 (1929) 387-401.
351. B. Mailloux O. P. *De decretis divinis circa actus nostros liberos iuxta Ferrariensem.* — Angelic. 6 (1929) 497-518.

Le P. M. veut retrouver chez Sylvestre de Ferrare la théorie commune à l'école thomiste depuis Bañez : Dieu connaît les futurs libres dans le décret divin qui les lui rend présents de toute éternité. Sylvestre a certainement admis les deux principes d'où les thomistes tirent leur conclusion : Dieu connaît les créatures médiatement, c.-à-d. dans son essence comme dans leur cause ; la science de Dieu, jointe à sa volonté, est cause des choses.

A-t-il énoncé explicitement la thèse thomiste du décret, *medium in quo*? Oui, dit le P. M., en ce sens que dans son Commentaire sur la *Summa contra Gentiles* I, 67 il affirme que la science divine des futurs contingents est nécessaire *necessitate suppositionis et immutabilitatis* parce qu'elle suppose la détermination de la volonté divine.

De plus, bannésien avant la lettre, Sylvestre de Ferrare aurait admis les véritables décrets prédéterminants, tirant leur efficacité de la seule volonté divine tout en respectant la contingence des effets. On trouve de fait chez Sylvestre les termes *determinare, determinatio* ; mais n'eût-il pas mieux valu, dans l'exposé de sa pensée, s'abstenir de parler de prédétermination, expression trop chargée de luttes postérieures et qui risquait fort, quoi qu'on en eût, de rendre précis et explicite ce qui ne l'était pas encore? D. H. B.

352. J. Bittremieux. *Justitia originalis et gratia sanctificans. Doctrina Cajetani.* — Eph. theol. lov. 6 (1929) 633-654.

Dans les discussions de ces dernières années sur la distinction réelle entre justice originelle et grâce sanctifiante chez S. Thomas, chacun des deux partis adverses a tenté de tirer argument de l'autorité de son commentateur Cajetan. Mauvaise méthode sans doute, mais dont nous n'avons pas à nous inquiéter ici car M. B. examine la doctrine de Cajetan en elle-même. Avec une grande rigueur dialectique — qui n'est pas toujours sans quelque pointe d'apriorisme — il démontre que dans les passages où la question est plus directement traitée, il n'est pas douteux que Cajetan admette une distinction réelle adéquate : grâce sanctifiante et justice originelle sont toutes deux des dons gratuits, mais tandis que la première est le principe méritoire de la vie divine, la seconde garantit l'har-

monie des puissances de l'âme et la soumission de la raison à Dieu, principe de la nature.

Cette interprétation une fois admise, M. B. explique les textes plus ambigus qui servent d'appui ordinaire aux adversaires de la distinction adéquate (voir *Bull.* n° 64). La grâce est la racine et la cause de la justice originelle ; on ne peut dire quelle en soit une partie essentielle. Si la justice est appelée un don surnaturel, c'est en ce sens qu'elle est un don purement gratuit. Beaucoup de théologiens postérieurs ont interprété ainsi Cajetan et, à travers lui, S. Thomas.

Pour terminer, M. B. cite deux autres tenants de la distinction réelle adéquate : Richard de Middleton et Hervé de Nédellec. D. H. B.

353. H. Ebert. *Augustinus Steuchus und seine Philosophia perennis.*—Philos. Jahrb. 42 (1929) 342-356, 510-526 (à suivre).

La biographie d'Agostino Steucho, qu'écrivait moins d'un demi siècle après sa mort, en préface à l'édition de ses œuvres (Venise 1591), le général de son ordre Ambrogio Morandi, est purement légendaire. Des travaux faits sur les sources ont permis à Tiraboschi d'en reconstituer la véritable histoire dont M. E. rappelle ici les grands traits. Né à Gubbio en 1496, Agostino Steucho entre chez les Augustins de cette ville en 1513. En 1525 il est à la tête de la bibliothèque Grimani à Venise, puis prieur dans différentes maisons de son ordre ; en 1538 Paul III le nomme évêque de Chissano en Sicile et quelques mois plus tard préfet de la Bibliothèque vaticane. Il remplit ces fonctions — pas toujours à la satisfaction générale — jusqu'en 1548. En 1549 il est envoyé comme théologien au concile de Trente, mais il meurt en route à Venise.

Parmi ses travaux les plus divers, où l'exégèse de l'Ancien Testament tient une large part, M. E. analyse les dix livres du *De perenni philosophia*. Cet ouvrage intéresse le théologien, car les six premiers livres ne sont rien autre qu'une théodicée, le septième presque tout entier traite de la création du monde, le huitième des anges, bons et mauvais, le neuvième, des origines humaines, de la liberté et de l'immortalité de l'âme et le dixième enfin, de la religion, de la vie morale, de la rétribution future. Pour Steucho il ne peut y avoir désaccord entre la foi et la raison ; aussi tous ses efforts consistent à retrouver à grand renfort de citations une concordance parfaite entre la philosophie païenne et les croyances chrétiennes. A toutes les époques, chez tous les peuples, peut-on dire, ces croyances se rencontrent d'une façon équivalente et forment un patrimoine commun à toute l'humanité : c'est la *philosophia perennis*. Par cette tendance fortement accentuée, Agostino Steucho est bien de son temps, mais peut-être est-il exagéré de dire (p. 344) qu'il a réellement voulu entreprendre la fusion en un seul corps du théisme universaliste de la Renaissance et de la scolastique médiévale.

D. H. B.

354. R. Hull S. J. *The Council of Trent and tradition.* — Ecclesiast. Rev. 81 (1929, II) 469-482, 602-615.

Le P. H. retrace l'élaboration du décret sur la tradition promulgué par le concile de Trente (*Sess.* IV, 8 avril 1546). C'est la bonne méthode pour en saisir le sens véritable et la portée exacte.

Le concile, en joignant dans un même décret Écriture et tradition, n'a nullement l'intention d'établir d'une manière systématique les sources de la doctrine révélée, comme on le ferait dans un traité des lieux théologiques. Son but est tout autre. Il veut simplement déclarer la base sur laquelle il va appuyer les définitions dogmatiques postérieures et aussi les réformes, puisqu'il a été décidé de traiter simultanément les deux points.

Il s'agit uniquement des traditions apostoliques c.-à-d. des vérités ou des usages, non consignés dans les livres saints, que les Apôtres ont reçus de la bouche du Christ ou par inspiration du Saint-Esprit et qu'ils ont légués à leurs successeurs. Ces traditions ne sont pas restreintes aux matières de foi ; il suffit pour s'en convaincre de parcourir les exemples qu'en donnent les Pères du concile : le carême, l'observance du dimanche au lieu du sabbat, prier debout de Pâques à l'Ascension ou tourné vers l'orient, la communion des laïques sous une seule espèce, le célibat des prêtres, tout cela fut dicté aux Apôtres par l'Esprit Saint ; ce sont des traditions apostoliques. Seules sont exclues les pratiques tombées en désuétude au cours des âges, par exemple la défense de manger des viandes étouffées. Sans doute, ce fait de l'abandon de certaines traditions prouve que tout n'y est pas également immuable, mais cette immutabilité même a pour auteur l'Esprit Saint, qui en dictant ces traditions aux Apôtres ne leur a donné qu'un caractère provisoire et qui inspire à l'Église leur conservation ou leur abandon.

Une révérance leur est due, égale à celle qu'on doit aux pratiques analogues consignées dans l'Écriture, comme on doit aux vérités de foi de la tradition le même respect qu'à celles des livres saints. C'est cette dernière considération, semble-t-il, qui fit enfin admettre par la majorité, après de longues discussions, la formule du décret : *pari pietatis affectu*. C'est parce que livres saints et traditions apostoliques dans ce sens large ont comme source commune l'inspiration divine qu'ils ont été réunis en un même décret et la question des traditions ecclésiastiques remise à plus tard.

Autour de l'anathème final, l'accord fut également très lent à se faire. On finit par garder l'expression *violaverit* pour les livres seuls et l'on ajouta pour les traditions : *sciens et prudens contempserit*.

On eût aimé que le P. H., après avoir comparé le décret définitif avec le projet du 22 mars, fût moins laconique dans ses conclusions. D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Juillet 1930

355 F. Loofs. *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Texte u. Unters. 46, 2).— Leipzig, J. C. Hinrichs, 1930 ; in 8, xi-462 p. Mk. 36. IIe s.

La rédaction du titre de cet important ouvrage risque de tromper sur son contenu. Il s'agit ici de toutes les sources de la théologie d'Irénée. Théophile d'Antioche « adversus Marcionem » en est une, importante aux yeux de l'auteur, mais non la seule. Le but du livre n'est pas d'étudier cette source, mais de se rendre compte de la composition chez Irénée et, en dernière analyse, de sa valeur comme théologien.

Scabreux et pénible, le travail est plein de subtiles observations et je suis certain qu'il marquera dans l'histoire des recherches sur la théologie d'Irénée : il oblige désormais tous les savants à scruter moins superficiellement la pensée du docteur de Lyon. Je regretterais que les critiques que je crois devoir apporter à l'interprétation des textes fissent sous-estimer l'admirable analyste que fut M. Loofs. Sa mort vient de nous priver d'un actif et vigoureux travailleur.

La thèse sur Théophile adv. Marcionem, source d'Irénée, est presque neuve. L. a été frappé de la formule originale : « Dieu, Logos et Sophia », exprimant la Trinité. Irénée l'emploie parfois, on la rencontre dans Théophile, Tertullien, Hippolyte, plus tard dans Paul de Samosate et Eustathe. Mettons à part les Occidentaux. Il reste des théologiens d'Antioche, dont Théophile est le chef de file. Irénée n'aurait-il pas emprunté à Théophile ?

A cet indice initial s'en ajoutent d'autres. Le contexte des passages déjà groupés offre de nouvelles rencontres Irénée-Théophile, qui permettent de constituer graduellement un petit dossier de textes dont la forme et la doctrine seraient caractéristiques. Comme l'emprunt n'est pas fait aux livres *Ad Autolycum*, on est amené à penser au traité perdu *Adversus Marcionem*.

Doit-on estimer satisfaisante cette démonstration, difficile, d'un emprunt à un ouvrage perdu d'un auteur qui n'avoue pas cette dépendance ? J'en doute.

D'abord L. aurait dû étudier l'emploi de la triade Dieu - Logos - Sophia dans les Homélies Clémentines, où il aurait retrouvé aussi les « mains » de Dieu, si caractéristiques de certains passages. Peut-être le rôle hors de pair de Théophile eût-il alors été pour lui moins apparent. De plus, beaucoup des rencontres signalées sont assez banales, tandis que manquent certaines autres, plus importantes semble-t-il. Voici un exemple : (n. 10, p. 18) « Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere deum : impossibile est enim mensurari patrem. Secundum

autem dilectionem eius — haec est enim, quae nos per verbum eius perducit ad deum — obedientes ei semper discimus, quoniam tantus est Deus ». Cette antithèse que Dieu n'est pas connu secundum magnitudinem mais secundum dilectionem, revient ailleurs, et plusieurs fois (cf. n. 4 et 5 [p. 13], 11 [p. 19]), avec l'argument « impossibile est mensurari patrem ». Tout cela, si original, est absent de Théophile, lequel dit seulement de Dieu qu'il est δόξῃ ἀχώρητος et μεγέθει ἀκατάληπτος (p. 53). Les rapprochements signalés p. 67-70 paraissent vraiment très quelconques. L. développe il est vrai des coïncidences de doctrine. Sur ceçi aussi il y aurait beaucoup à reprendre et l'on doit se demander si ces accords marquent nécessairement une dépendance directe. Au point de vue littéraire, l'auteur convient qu'Irénée n'a pas transcrit les passages, mais s'en est seulement inspiré, car on y découvre souvent des traits révélateurs de sa plume.

Il me paraît, en somme, que L. a relevé avec raison certains archaïsmes théologiques, dont Irénée ne s'est point libéré. Mais d'où viennent-ils ? Qui le dira ?

De là, après avoir tenté d'établir que l'*Exégèse de la Tentation du Christ* revendiquée par Bousset comme source spéciale d'Irénée, vient aussi de Théophile — où l'on s'étonnera de la confiance témoignée p. 98-99 à un rapprochement dont le seul terme intéressant est l'antithèse : rex latro— l'auteur passe à examiner la citation, faite expressément par Irénée, des enseignements d'un « Presbytre » (*Adv. Haer.* 4, 27 à 4, 32). Le sol est ici plus ferme. L'occasion lui en étant fournie, L. entreprend de disserter sur les traces de la « Geistchristologie » dans la littérature du second siècle. Il s'agit de l'idée que le Christ serait Dieu par inhabitation de l'Esprit divin, bref d'une sorte de monothéisme trinitaire, antérieur aux spéculations des Apologistes. Je préfère ne pas m'attarder à ce problème. L. fut obsédé toute sa vie par cette idée et, sans aucun doute, il a réussi à déceler des vestiges de ces systèmes maladroits : on n'a pas toujours spéculé correctement dans l'Église ! Mais ici ses efforts (p. 182-205) en ce sens à propos de Clément, Barnabé et Ignace, sont d'un partisan.

Revenons plutôt aux sources d'Irénée. Des rapports certains ont été signalés par Zahn entre Irénée et le pseudo-Justin *De resurrectione*. Ils conduisent à reconnaître une source nouvelle, dont l'inspiration théologique semble à L. se rattacher à la Geistchristologie et provenir d'Asie mineure. De la même région émanent évidemment les emprunts faits à Papias et aux Presbytres. L'auteur en traite rapidement.

Reste Justin, de l'avis de tous la grande source d'Irénée. L. lui consacre en tout 5 courtes pages où il déclare l'impossibilité de séparer son bien de celui d'Irénée. La théologie de l'évêque de Lyon est alors décrite : nous assistons à une description claire et sans équivoque de la foi chrétienne traditionnelle en la Trinité et en l'Incarnation. On respire avec joie cet air pur ! La doctrine de la récapitulation méritait quelque développement. L. se flatte d'en renouveler l'étude par sa distinction des sources. En dernière analyse cependant, comme il arrive à constater qu'elle fut inspirée à Irénée uniquement par Justin, encore que l'*Adv. Hereses* la présente avec une ampleur inconnue de l'apologiste, on ne voit pas bien comment la connaissance des sources nouvelles a enrichi sur ce point notre savoir.

Estimant sa tâche achevée, L. tire enfin quelques conclusions générales. Elles sont peu flatteuses pour Irénée. Tant au point de vue littéraire qu'à celui de la théologie, la haute stature qu'on se plaisait à reconnaître au docteur de Lyon apparaît fort réduite : il doit beaucoup à ses sources et ce qu'il y ajoute serait

superficiel. Cherchons à dégager ce que recouvre de vrai ce jugement pessimiste. Si l'on attribue à la Geistchristologie et au Monothéisme trinitaire (au sens modaliste) la valeur et l'intérêt qu'y attache M. L., Irénée fera un peu figure de catéchiste. Mais c'est à la lumière des écrits johanniques et pauliniens qu'il faudrait examiner les choses. On découvrirait vite que les spéculations plus ou moins modalistes et adoptianistes sont d'aberrantes déviations. On verrait du même coup la fermeté de la doctrine d'Irénée. Peut-être aussi sa timidité : il a su éviter les courants extrêmes, mais n'a pas fait beaucoup progresser la pensée chrétienne et a toléré plus d'une incorrection de langage.

Pour juger de son originalité il ne fallait pas tant le confronter avec des « sources » problématiques qu'avec son inspirateur le plus habituel, S. Justin. C'est la grande lacune du livre de L. que l'absence d'une étude poussée sur ce sujet. Lorsqu'elle sera faite on verra dans quelle mesure et dans quel esprit Irénée a suivi ou corrigé son devancier. Si nous ne nous trompons, on constatera qu'il l'a délicatement soumis au contrôle de la Tradition, discernant avec finesse les excès. C'est par ces mises au point surtout qu'Irénée se montre théologien. Son rôle fut néanmoins considérable, mais il tient moins de l'explorateur que du pilote. D. B. C.

356. C. Boyer. *La preuve de Dieu augustinienne.* — Arch. Philos. IVe s. 7 (1930) [357]-[393].

357. J. Maréchal. *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin.* — Nouv. Rev. théol. 57 (1930) 89-109, 191-214.

La preuve augustinienne de Dieu est très classique, dit le P. B. : c'est celle de la causalité appliquée aux degrés de perfection des êtres. Mais Augustin a conscience que l'on n'est pas ici en pure dialectique. L'élément moral intervient pour purifier le regard de l'esprit qui cherche. L'élément mystique se trouve décrit parfaitement dans l'extase d'Ostie. Reste un certain caractère intuitif, dont Augustin a traité surtout dans le *De Trinitate*. On se gardera d'y voir l'intuition face-à-face.

L'article où tout cela est exposé se recommande par sa calme netteté. Il s'attache à faire valoir les textes d'Aug. lui-même, sans s'occuper trop des travaux qu'ils ont provoqués. Sur un sujet si rebattu, c'est la seule manière de procéder.

Le P. M. se meut dans une sphère moins exclusivement rationnelle que son confrère : il entend écrire une contribution à la théologie mystique. Il note comment Aug. en est venu à opposer l'efficacité de la contemplation chrétienne au stérile orgueil de la mystique de Plotin. Dans l'étude directe de son sujet, il affirme sans hésiter que, suivant Aug., la vision immédiate de Dieu est possible ici-bas, et est concédée à quelques rares privilégiés. Elle ne diffère de la béatifiante que par son caractère transitoire.

Article vigoureux, aux arêtes franches. D. B. C.

358. R. Boigelot S. I. *Le mot « personne » dans les écrits trinitaires de saint Augustin.* — Nouv. Rev. théol. 57 (1930) 5-16.

Rapide esquisse. Le R. P. analyse les passages où Augustin laisse voir ce qu'il

entend par *personne*, et les raisons de la répugnance qu'il a de se servir de ce terme en parlant de la Trinité. Il apparaît que pour lui personne est un nom absolu. Devant donc s'appliquer à l'essence divine, il n'admettrait pas le pluriel.

En parlant de Dieu nous balbutions. L'Église n'a pas eu la défiance d'Augustin à adopter le terme. Mais l'on doit garder de l'attitude du plus grand des Pères latins, très connaisseur de sa langue, l'avertissement de ne considérer la terminologie, en cette matière, que comme une inadéquate expression des concepts, lesquels sont eux-mêmes essentiellement déficients. Comment s'étonner que l'on ait eu plus tard peine à s'entendre entre Grecs et Latins ?

D. B. C.

359. R. de Sinéty. *Saint Augustin et le transformisme.* — Arch. Philos. 7 (1930) [496]-[524].

360. P. Galtier S. I. *Saint Augustin et l'origine de l'homme.* — Gregor. 11 (1930) 5-31.

361. E. Hüffer. *Augustinus en de evolutieleer.* — Studiën 113 (1930, I) 353-368.

Il a été parlé ici (nº 215) de l'œuvre ardente du P. Pera sur les idées d'Augustin relatives au transformisme. Beaucoup plus défiant se montre le P. de Sinéty, dans un essai qui est malheureusement trop peu appuyé de citations et de preuves. Après avoir sagement rapporté que c'est commettre un anachronisme que d'attribuer à Aug. la conception précise du transformisme moderne, il conclut en le rangeant parmi les adeptes du « vieux et classique fixisme ». Mais, en tant qu'il est le contrepied du transformisme, le fixisme n'est-il pas aussi moderne que lui ? L'argument apporté (p. 250) est tout dominé par l'idée qu'Aug. n'a pas professé l'évolution d'une espèce à une autre. Certes, mais n'a-t-il pas conçu la transformation des êtres d'une façon qui apparaît accueillante pour les idées transformistes, et hostile au principe fixiste ?

Le P. Galtier examine le problème plus délicat de l'origine de l'homme. Ayant déclaré ouverte la question d'une doctrine évolutionniste générale chez Aug., il fait remarquer que le Docteur distingue deux potentialités dans les causes séminales : la virtuelle et la passive. Parmi les œuvres pour lesquelles on ne doit reconnaître dans les causes qu'une potentialité purement passive, Augustin range expressément la formation du corps de l'homme. Ainsi serait exclue sa provenance par voie d'évolution.

Dans un sens opposé à toute idée d'évolution s'exprime E. Hüffer. D. B. C.

362. R. Jolivet. *Le problème du mal chez saint Augustin.* — Arch. Philos. 7 (1930) [253]-[356].

Le traité de M. Jolivet — car ses quelque cent pages denses de doctrine justifient ce titre — est excellent, par sa méthode, sa clarté dans l'exposé, malgré le nuancé parfois subtil et la complexité de la pensée augustinienne.

C'était procéder heureusement que de s'avancer de l'ordre purement philosophique à celui des réalités morales et théologiques : ce fut celui que suivit Augustin lui-même, luttant d'abord contre les Manichéens pour finir par se mesurer avec le redoutable Julien d'Eclane. Ainsi le développement logique a

ici la rare fortune de correspondre aux étapes réelles de la pensée augustinienne.

D'abord la nature du mal ; il existe et il est une privation — double fait difficile parfois à harmoniser. Ensuite l'origine du mal : celle du mal physique, celle du mal moral.

La violente polémique avec les adeptes de Manès a garanti Aug. contre une solution simpliste : il a dû répondre à tout. Tantôt c'est sur l'idée de la privation — laquelle tend à nier le mal — tantôt sur celle de la fin providentielle du mal, qu'il s'appuie. Il tendra de plus en plus à réserver le nom de mal au seul péché. Ce n'était pas sans danger, car le monde inférieur à l'homme pose le problème du mal de façon déjà aiguë, et qui entraine celui de la sagesse, de la justice et de la bonté de Dieu. Augustin n'a pas répondu à tout parce que c'est impossible et l'on peut se souvenir,en face du problème de la Providence, d'un original exemple donné quelque part par Aug. et ne point juger du *vermiculatum pavimentum* d'après l'*unius tesselae modulum* qui frappe notre vue.Nous ignorons tant de choses !

Dans l'ordre moral tout se simplifie. En s'aggravant sans doute, car s'il fallait imputer à Dieu le mal du péché, le trouble de l'esprit serait souverain et sans remède. Mais Aug. a nettement vu — et M. Jolivet nettement exprimé — que le problème parti du péché aboutit au libre arbitre.Cette fière prérogative humaine est mystérieuse, tant pour le philosophe que pour le théologien. Mais sa justification providentielle est éminemment facile et dès lors cesse le problème du mal — au moins dans sa forme vulgaire.

Augustin fut amené à l'envisager sous sa forme subtile, dans les rapports entre grâce et libre arbitre. C'est un tout autre domaine. On pourrait reprocher à M. Jolivet, non de l'avoir écarté de son plan, mais, l'ayant écarté, d'en avoir quand même parlé. Il était fatal que le traitement fût insuffisant. Légère tache d'un très sérieux traité. A côté de cette probe contribution, la naïve désinvolture de M. Brinton (voir *Bull.* n° 160) apparaît bien piteuse ! D. B. C.

363. E. NEVEUT. *Rôle de saint Augustin dans les controverses pélagiennes.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 29-59.

364. A. D'ALÈS. *Doctor gratiae.* — Studiën 113 (1930, I) 317-338.

365. B. LEENING S. I. *Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis.* — Gregor. 11 (1930) 58-91.

366. C. BOYER S. I. *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté?* Étude de quelques textes augustiniens. — Gregor. 11 (1930) 32-57.

367. L. MOEREELS S. J. *Sint Augustinus en het Probleem der Voorkomende Genade.* — Ons geloof 16 (1930) 193-209.

368. E. TUMMERS. *Augustinus en de vrije wil.* — Studiën 113 (1930, I) 339-352.

369. H. JONAS. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem.* Ein philosophischen Beitrag zur Genesis der christliche-abendländischen Freiheitsidee (Forsch. Relig. Lit. A. u. N. T. 44). — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1930 ; in 8, 79 p, Mk. 6.50.

Voici une gerbe d'écrits sur le rôle d'Augustin dans la crise pélagienne.

Le premier est une simple revue de l'activité littéraire du saint. Les idées qu'il défendit s'y trouvent esquissées, sans effort pour en montrer le dynamisme et l'évolution.

Quoique destiné au grand public, l'article du P. d'Alès est plus nuancé. Il ne laisse pas ignorer les changements et reprises d'A. (p. 331-337) encore qu'il écarte les interprétations extrêmes qu'on en donne souvent.

On a dit que l'orientation nouvelle d'Augustin dans la question de la grâce date du moment où il prit connaissance de l'Ambrosiaster. Soutenue d'abord par Turmel, cette thèse est aujourd'hui celle de Buonaiuti (*La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale.* — Roma, Bardi, 1919). Elle suppose qu'Aug. a lu l'Ambt. et que les doctrines qu'il partage avec lui après 397, sont personnelles à Ambt.

Le P. Leening conteste les deux points. Sans admettre l'opinion de Morel qui ne veut reconnaître aucune citation d'Ambt. par Augustin,il ne croit pas que celui-ci ait lu Ambt. : la connaissance qu'il en a doit être indirecte. Peut-être, mais j'en doute fort. Surtout, ajoute-t-il, il importe de reconnaître 1) que la volte-face radicale d'Aug. est imaginée par Buonaiuti. Sur ceci le P. Casamassa a fait paraître une étude détaillée : *Il pensiero di sant' Agostino nel 396-7.* (Roma, Desclée, 1919). — 2) que les points essentiels de la doctrine augustinienne se retrouvent ailleurs que dans Ambt., notamment chez S. Jean Chrysostome. Ceci est vrai. Seuls, ces faits seraient cependant insuffisants pour tirer une conclusion. Mais on n'oubliera pas qu'Aug. lui-même a énergiquement proclamé le caractère traditionnel de son enseignement sur ces points. Pourquoi douter, dès lors ?

Parmi les textes attestant, contre Baius et Jansenius, la continuité de la pensée augustinienne et s'opposant à une brisure, on a toujours rangé la déclaration des *Retractationes* sur la possibilité de l'état de pure nature (I, 9, 6). Jansenius lui-même le jugeait très difficile à concilier avec ses thèses. Le P. Boyer en fait l'objet d'une étude fouillée, qui me paraît absolument démonstrative : le passage du *De libero arbitrio* repris dans les *Retractationes* puis dans le *De dono perseverantiae* est de sens clair. Augustin ne l'a jamais expliqué autrement, et n'a cessé de virtuellement l'approuver. Cela crée une situation, à mon avis, tout à fait déconcertante. L'auteur ne laisse pas de le sentir et il esquisse le dessin d'une « clef » qui aiderait à découvrir ce mystère.

Avec la question de l'efficacité de la grâce on entre dans la sphère des opinions propres à Augustin. Le P. Moereels étudie le problème de la grâce prévenante. Venons-en à la crux du système : l'irrésistibilité de la grâce. Nous n'avons à mentionner aucun travail considérable sur ce sujet. Aux remarques de Mgr Mausbach, signalées d'autre part (*Bull.* n° 371) on ajoutera l'article très général de F. Tummers et l'opuscule plus important de M. Jonas.

Le problème dont il traite est celui de la liberté laissée à l'homme sous la grâce et sans elle. L'auteur élague autant que possible les éléments théologiques pour ne traiter qu'une question d'herméneutique: Quelle explication Augustin a-t-il donnée du passage dramatique (*Rom.* VII) où S. Paul décrit la lutte dont le cœur humain est le théâtre, entre le bien et le mal ?

Il faut distinguer deux moments dans la carrière d'A. : avant la lutte pélagienne et pendant ce conflit. Le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, écrit vers 397, représente au mieux le premier moment, qui a l'avantage d'être indépendant de toute polémique. Le Docteur d'Hippone y affirme que S. Paul parle (*Rom.* VII) de l'état de l'homme non *sub gratia*, mais *sub lege*. On était donc alors capable de vouloir le bien mais non de le pratiquer sans secours divin. Cette exégèse ayant été reprise par Pélage qui en concluait que, naturellement, l'homme peut acquérir un certain *meritum*, et que, *sub gratia*, nous sommes parfaitement équipés pour le bien, Augustin en vint peu à peu à répudier sa propre interprétation. Dans ses écrits antipélagiens il assure que S. Paul parle de l'homme *sub gratia*. Les conséquences de ce changement de point de vue sont terribles. Il ne semble rester à l'homme que la liberté de pécher.

Tel est l'essentiel de ce petit volume. Il est clair mais volontairement incomplet. On peut ne pas aimer la sorte de vivisection par laquelle on écarte, dans un problème théologique, les considérants strictement théologiques. Peut-être le sujet principal est-il un peu perdu au milieu des excursus — intéressants au reste — sur *bona voluntas* et *meritum*, *vocatio* et *inspiratio voluntatis bonae*, *vocatio* et *inspiratio fidei*, *voluntas* et *appetitus*. Il y a encore deux appendices et une sorte d'introduction philosophique. D. B. C.

370. A. Teixidor S. I. *De mente S. Augustini circa timorem servilem.* — Gregor. 10 (1929) 501-536.

C'est toute la question des principes de l'acte bon et du rôle de la charité, que soulève le problème de la crainte servile. La pensée de S. Augustin n'est pas sans difficulté. Certains théologiens ont largement traité déjà ce point, notamment le P. de San, dans son *De Sacramentis*. Il ne me paraît pas que le P. T. ait renouvelé la matière. Il s'efforce de démontrer qu'Augustin n'a jamais entendu nier l'honnêteté de la crainte dite servile. Il le fait en examinant successivement les textes principaux, puis en répondant aux objections des Jansénistes.

Méthode fort scolastique, qui n'évite pas l'inconvénient de saisir d'un peu trop court le problème : il est en dépendance des grosses questions sur l'ordre surnaturel . L'on souhaiterait que l'examen des textes fût pris de plus haut et en fonction d'une certaine évolution des idées augustiniennes, incontestable en cette matière. D. B. C.

371. J. Mausbach. *Die Ethik des heiligen Augustinus.* Sonderdruck der Ergänzungen aus der 2. Aufl. — Freiburg i. Br., Herder, 1929 ; in 8, p. 389-416.

Mgr M. ne croit pas devoir modifier la rédaction de son ouvrage en donnant aujourd'hui une nouvelle édition ; mais un Appendice réunit les remarques que lui ont suggérées les travaux parus dans l'entretemps. Pareil système est toujours regrettable, mais recevons volontiers ce qu'on consent à nous donner.

La question principale demeure celle de la conversion. Les *Confessions* donnent-elles l'exacte courbe de l'évolution religieuse d'Augustin ? La réponse traditionnelle est défendue avec fermeté. Il eût fallu mentionner les pages con sa-

crées par P. de Labriolle à ce problème (dans sa trad. des *Confessions*. Vol. I. Paris, 1925). Elles sont meilleures que celles de Gibb-Montgomery.

Les études sur la possibilité d'une vision intuitive de Dieu dès cette vie ne paraissent pas à l'auteur concluantes. On aimerait un renvoi à F. Cayré. *La contemplation augustinienne* (Paris, Blot, 1927) ch. V. Pareillement pour la question des « idées » (ch. VI).

Contre Wittig, Mausbach établit le sens de *Ama et fac quod vis*. Au sujet de la difficile question de la liberté laissée à l'homme sous la grâce, on lira la reprise d'une interprétation personnelle du passage classique *De Correptione et gratia* n. 38, déjà donnée dans l'édition première.

Quelques pages sur les doctrines politiques et sociales d'Augustin achèvent cette trop brève mise au point. D. B. C.

372. M. Comeau. *La vie intérieure du chrétien, d'après les « Tractatus in Joannem » de S. Augustin.* — Rech. Sc. rel. 20 (1930) 5-25, 125-149.

373. A. Vermeersch S. I. *Le concept de la vie religieuse dans S. Augustin.* — Gregor. 11(1930) 92-130.

374. E. Mersch S. I. *Deux traits de la doctrine spirituelle de S. Augustin.* — Nouv. Rev. théol. 62 (1930) 391-410.

Le centenaire de S. Augustin, *Doctor Amoris*, ne pouvait manquer de provoquer d'intéressantes études sur ses principes de vie chrétienne.

La contribution de Mlle Comeau est aimable et bien ordonnée. Elle relève quelques idées maîtresses d'Aug. et cite heureusement une série d'admirables textes. Le traitement des questions difficiles rencontrées en cours de route : vision immédiate de Dieu, influences plotiniennes etc., est nécessairement un peu court.

Le P. Vermeersch s'est assigné la tâche de rassembler les éléments dont se compose la vie religieuse suivant l'idéal augustinien. Il l'a fait en moraliste. L'exposé est méthodique et correctement appuyé de textes. Le mérite est de ne céder pas à la tentation de transposer : l'Afrique du ve s. n'avait pas, absolument fixés, les cadres monastiques qui se sont stabilisés plus tard en Occident, encore que S. Benoît ait pris soin de rester essentiellement traditionnel. On lira surtout le § vii sur les vœux et le § viii sur les prescriptions.

Le P. Mersch a exposé avec éloquence deux aspects essentiels de la doctrine spirituelle d'Augustin : le sens du péché et l'unité des chrétiens dans le Christ. Il n'a pas hésité à dénoncer (p. 400-402) les exagérations du grand adversaire de Julien, touchant le premier point. « L'hérésie, qui est loin d'être toujours pour le dogme un facteur de progrès, a gâté sur ce point la doctrine d'Augustin » (p. 402). D. B. C.

VIIe s. **375.** B. Griesser O. C. *Beiträge zur Textgeschichte der Expositio IV Evangeliorum des Ps.-Hieronymus.* — Zeitschr. kathol. Theologie 54 (1930) 40-87.

Ce commentaire, dont le texte édité est pour ainsi dire indéchiffrable, est con-

tenu dans « environ trois mille » manuscrits. On devine qu'il est important pour l'histoire de l'exégèse médiévale. Le P. G., après d'autres, s'attache à éclaircir les problèmes littéraires qui se posent à son sujet.

Il existe de notre *Expositio* deux recensions, la première — éditée — transmise sous le nom de saint Jérôme et appelée Pseudo-Jérôme (R I) ; la seconde — inédite — transmise sous le nom de Saint Grégoire et appelée Pseudo-Grégoire (R II). C'est de cette dernière que s'occupe le présent article. Description des manuscrits (surtout les trois premiers) : *Aug. 254* (A) ; *Aug. 259* ; *Cologne Domb. 85* (K) ; *Par. Nat. 2175* (W), *10612* (P), *614A* (C) ; *2796* (B) ; *Clm. 14514* (M) ; *Zurich Rh. 99* (R), tous plus ou moins apparentés. Classification : PK ; MR, B, A. L'emportent d'ordinaire BMA. L'archétype R II est à reconstituer à l'aide de P(K)BAM. D. M. C.

376. J. Geiselmann. *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik.* — Theologische Revue 29(1930) 1-12. VIIIe s.

A propos de W. Auer, *Das Sakrament der Liebe im Mittelalter* (Mergentheim, 1927) que M.G. juge à bon droit avec sévérité et dont le plus grand défaut n'est pas une ignorance presque complète de la littérature récente du sujet. De là une foule de rectifications auxquelles M. G., dont la compétence en cette matière est bien connue, joint plus d'un renseignement nouveau. Signalons, entre autres, que l'*Epist.* 107 de S. Anselme (PL 159, 255-8) serait à attribuer à Anselme de Laon sur la foi de *Clm. 22273* et *22291* (voir étude ultérieure). D. M. C.

377. G. Théry O. P. *Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys.* — New Scholasticism 3 (1929) 353-442.

Cet article est à signaler ici en raison de la place qu'y occupent les versions latines médiévales du Pseudo-Denys. On les connaît : Hilduin, Scot Érigène, Jean Sarrazin, Robert Grossetête. Les deux premières se rattachent à *Paris Nat. grec 437*. Le P. T. a repris en détail l'examen de leurs rapports et maintient très fermement — comme il le dira encore ultérieurement — l'utilisation directe du *437* par Hilduin et Scot. Les deux autres versions s'apparentent plutôt aux manuscrits dits anastasiens ou romains — reconnaissables entre autres à la présence des gloses de Maxime —, plus précisément au groupe Florentin, Sarrazin à *Flor. 686* ; Robert un peu éclectiquement à tout le groupe.

Incontestablement c'est la traduction de Scot qui a exercé la plus grande influence sur la pensée médiévale. Or le P. T. constate que le ms grec *437* sur lequel elle s'appuie et qui, à son sens, n'a jamais été copié, est du point de vue critique beaucoup moins bon que le texte anastasien qui a exercé relativement peu d'influence. En sorte que l'importance historique — ici comme ailleurs — ne coïncide pas avec l'importance critique : la pensée du moyen âge s'est nourrie d'un Denys quelquefois gravement déformé.

Pour apprécier cette intéressante étude en connaissance de cause, il convient d'attendre les autres travaux du même auteur sur ce sujet fort complexe.

D. M. C.

XIe s. **378.** P. Browe S. J. *Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters.* — Römische Quartalschr. 37 (1929) 137-161.

De cette étude très intéressante signalons quelques pages se rapportant plus directement à la théologie médiévale. La multiplication des miracles eucharistiques vers le milieu du XIe siècle, coïncide assez bien avec les controverses suscitées par Bérenger et la définition officielle d'un véritable changement substantiel du pain et du vin à la messe. On les fait servir d'arguments en faveur de la présence réelle — plus importants parfois que les arguments d'Écriture et de tradition. Ils raffermissent la foi chancelante de certains prêtres, ils confondent les hérétiques et sont une preuve de la transformation du pain au corps du Christ même avant la consécration du calice.

Les évêques et les conciles se montrèrent cependant assez défiants envers ces miracles dont la vogue ne pouvait que trop s'expliquer par les avantages qu'ils apportaient à la paroisse qui en était favorisée. Nicolas de Cues entre autres, pendant sa légation d'Allemagne, réagit avec vigueur contre les pieux excès de ce qu'il appelle *hostiae transformatae et pallae rubricatae.* D. H. B.

379. E. Druwé. *La première rédaction du « Cur Deus homo » de S. Anselme. Le « Libellus Anselmi Cantuariensis Cur Deus homo » inédit.* — Rech. Sc. relig. 20 (1930) 162-166.

Amené, par certains indices d'un double travail rédactionnel dans notre *Cur Deus homo*, à fouiller la tradition manuscrite, le P. D. a découvert dans *Gand Bibl. Univ. 92* et ailleurs un *Libellus* qui n'est autre que la première rédaction du *Cur deus homo* que nous connaissons. Cette ébauche se distingue surtout par son caractère purement théologique, n'ayant rien encore de l'allure apologétique de l'ouvrage définitif. Le P. D. publiera incessamment le texte du *Libellus.*

D. O. Lottin.

380. G. van der Plaas O.S.B. *Des hl. Anselm « Cur Deus homo » auf dem Bodem der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters.* — Divus Thomas Fr. 8 (1930) 18-32 (suite et fin. Voir *Bull.* no 302).

Au temps de saint Anselme, la polémique entre juifs et chrétiens s'inspirait d'une exégèse littérale de la bible et surtout de raisons philosophiques. Ceci principalement sous l'influence de Saadja Fajjumi. Aussi la principale objection contre la rédemption était-elle : vous, chrétiens, vous prétendez que Dieu est dans la nécessité de se faire homme et de mourir. C'est là une impossibilité.

C'est à cette objection qu'Anselme aurait voulu répondre dans le *Cur Deus Homo* et en vue de cela qu'il l'aurait composé. Notamment pour montrer *qua ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit* (I, 1), c.-à-d. quel est le genre de nécessité qui a présidé à l'incarnation et à la mort du Christ. Cette nécessité se réduirait, contrairement à ce que soutenaient les juifs, à une *rationabilis soliditas, convenientia.*

L'étude de la polémique et de l'exégèse juives au moyen âge offre le plus haut intérêt, et il faut féliciter le P. v. d. P. d'avoir contribué à la faire apprécier. On peut se demander cependant s'il ne s'est pas laissé entraîner un peu loin dans

le cas présent. Plusieurs constatations nous font hésiter à le suivre jusqu'au bout : 1 Dans sa préface Anselme écrit : *illud* (opus) *in Anglia rogatus incoepi et in capuana provincia peregrinus perfeci*. Cela n'exclut pas, sans doute, la possibilité d'un lien historique avec la polémique juive de la *France*. Encore faudrait-il expliquer. D'autant plus que, lorsqu'à la fin de son opuscule (II, 23) saint Anselme mentionne explicitement les juifs, il ne semble pas leur prêter une attention de tout premier plan. 2. Je ne trouve pas trace, chez les juifs cités par le P. v. d. P., de l'objection susdite. Lorsque Agobar se fait objecter : *ex necessitate naturae non ex voluntate misericordiae* (mortuum esse Christum) (PL 104, 86B), cela signifie d'après le contexte : *eo quod mortem eius caeterorum hominum mortibus similem dicant* (*ibid.*). De même le texte cité de Gislebert de Westminster (PL 159, 1018C-D) ne contient rien de pareil. A ce propos, est-il bien sûr que Saadja avait déjà exercé son influence sur les juifs du continent au temps de saint Anselme ? 3. Lorsque Anselme parle de *necessitas*, il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une nécessité *objective*, mais d'une nécessité de démonstration *logique*, bien que ce mot ne soit pas à prendre au sens rigoureux qu'il a reçu depuis. De l'objection formulée par le P. v d. P. il n'est question, semble-t-il, qu'incidemment I, 8.

D. M. C.

381. O. LOTTIN O.S.B. *La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 21-53. XIIe s.

Au cours du XIIe et au début du XIIIe siècle, les théologiens admettent unanimement la connexion des vertus, s'appuyant soit sur l'empire de la charité sur toute vertu, soit sur l'incompatibilé entre toute vertu et un vice quelconque. Mais l'on ne songeait alors qu'aux vertus infuses. Dès que, avec Godefroid de Poitiers vers 1215, on distingue entre vertus infuses et vertus acquises, l'on est unanime à refuser à celles-ci la connexion que l'on continue d'admettre pour celles-là : sans doute, en un certain sens, considérées comme conditions générales de l'activité morale, les vertus sont connexes ; mais dans leur sens propre de vertus acquises par la répétition des mêmes actes, elles ne sont pas plus connexes que les actes eux-mêmes. En prônant, dès son Commentaire des Sentences, la connexion des vertus acquises, S. Thomas rompt donc avec toute la tradition.

D. O. L.

382. A. LANDGRAF. *Zur Methode der biblischen Textkritik im 12. Jahrhundert.* — Biblica 10 (1929) 445-474.

L'on ne savait presque rien encore des règles de critique textuelle employées par les exégètes du moyen âge. Les coups de sonde donnés par M. L. dans la littérature manuscrite du XIIe siècle ont abouti aux résultats suivants. Les décrétistes (Rufin, Étienne de Tournai, la *Summa Parisiensis*, la *Summa Bambergensis*, Jean de Faenza, Huguccio) s'en tiennent aux quelques règles de S. Augustin et de S. Jérôme consignées dans le *Decretum* de Gratien et ils tâchent de les accommoder. A vrai dire, les décrétistes ne s'occupent pas tant du texte authentique que du sens authentique de l'Écriture, et plusieurs donnent a priori la préférence à S. Jérôme. Et, pour ne pas se méprendre sur leur importance, il faudrait ajouter qu'ils n'ont eu qu'une influence très lointaine sur les théologiens. M. L. a relevé ensuite une vingtaine de textes du Commentaire

de Gilbert de la Porrée sur les épîtres pauliniennes : Gilbert, qui semble bien ignorer le grec, s'en rapporte à Jérôme, à l'Ambrosiaster, à Pélage, à Haimon d'Halberstadt. La confrontation avec les textes parallèles des *Collectanea* du Lombard n'a permis aucune conclusion sur le rapport chronologique des deux Commentaires. — Quant au commentaire d'Étienne Langton sur les mêmes épîtres, il se contente de s'en rapporter aux textes liturgiques, à la *Glossa interlinearis*, à la glose du Lombard.

On le voit, les résultats de l'enquête sont pauvres ; mais les moindres dons sont reçus avec reconnaissance là où, comme ici, l'on souffre d'une extrême indigence. D. O. L.

383. FR. BLIEMETZRIEDER. *Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 54-79.

Lefèvre n'avait pas publié tous les fragments d'Anselme de Laon contenus dans le *Liber pancrisis.* M. B. complète la collection, en collationnant, pour ces nouveaux morceaux, le texte du *Liber pancrisis* avec *Avranches 19.* Sans doute ces fragments sont la plupart secondaires (voir cependant au point de vue littéraire l'allusion, au n. 10, au *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène, et au point de vue doctrinal, les n. 14 et 24 sur le baptême, le n. 16 sur la volonté divine et les n. 31-32 sur le mariage) ; mais à présent du moins, l'historien des doctrines est sûr de posséder tout l'héritage littéraire connu d'Anselme de Laon.

M. B. renvoie parfois aux *Sententiae divinae paginae* attribuées par lui à Anselme, au même titre que les *Sententiae Anselmi.* Certain texte sur le libre arbitre nous a inquiété (*Rev. thom.* 32, 1927, p. 111). Le savant éditeur voudrait-il un jour dissiper nos doutes ? D. O. L.

384. A. LANDGRAF. *Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée.* — Zeitschr. kath. Theol. 54 (1930) 180-213.

Y a-t-il possibilité de découvrir la pensée authentique de Gilbert de la Porrée sur certains points de doctrine attaqués aux conciles de Paris (1147) et de Reims (1148) ?

Un premier moyen de jeter quelque lumière est de rassembler dans la littérature du XIIe et du début du XIIIe siècle les énoncés doctrinaux attribués nommément à Gilbert. M. L. a fait cette utile compilation. Tour à tour défilent, avec leurs citations, Godefroid d'Auxerre, Othon de Frisingue ; et de nombreux inédits : les *Glossae super sententias* attribuées faussement à Pierre de Poitiers, des *Questiones* de l'école de Pierre le Chantre (*Paris B. N. lat. 3477*), la *Summa* de *Bamberg 136* (on avait déjà relevé l'importance des deux textes apportés ici, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 499), Raoul Ardent, Prévostin, Robert de Courçon (deux textes sont cités p. 191 ; mais pourquoi douter de l'identité du premier G., si on ne doute pas de l'identité du second, puisque la doctrine rapportée est identique dans les deux cas ? Les textes ont été publiés avec leur contexte dans la *Revue des Sciences phil. et théol.* 18, 1929, p. 399-401 ; cfr. p. 381), le Commentaire sur les épîtres de S. Paul d'Étienne Langton, Godefroid de Poitiers, Hugues de S. Cher dans son Commentaire sur les Sentences et son

commentaire abrégé de *Paris, B. N. lat. 16412*, Jean de Trévise et plusieurs anonymes.

Ces énoncés devaient ensuite être confrontés avec les propres écrits de Gilbert. M. L. fait, dans cette étude, abstraction de l'enseignement de Gilbert sur la Trinité et la Christologie ; et il confronte les textes relatifs aux autres doctrines avec le Commentaire de Gilbert sur les épîtres de S. Paul, où il ne peut que confirmer la thèse de Denifle sur l'identité de ce commentaire avec la *media glossatura* que l'on voit citée dans maints auteurs du XII[e] siècle. M. L. constate cependant que la plupart des citations relevées plus haut ne se retrouvent pas dans ce Commentaire de Gilbert, mais au contraire dans les *Sententiae Divinitatis* que Geyer a prouvé être d'un disciple de Gilbert, dans le commentaire anonyme sur les épîtres de S. Paul de *Paris B. N. lat. 686* qui est aussi, sans nul doute, ajoute M. L., l'œuvre d'un disciple ; et, quoique moins abondamment, dans les *Questiones* de *Brit. Mus. Royal 9 E XII* et ailleurs.

M. L. remarque enfin que, dans la littérature du temps, il n'a trouvé, attribué à Gilbert, aucun des textes pour lesquels il a dû se défendre au concile de Reims. Et c'est là un argument en faveur de la sincérité de ses déclarations au sein de cette assemblée.

L'étude de M. L. est, on le soupçonne par ce résumé, une contribution importante à l'histoire de Gilbert et de son école. Et grâce à son abondante information, il peut rattacher à celle-ci Simon de Tournai, Odon d'Ourscamp, Raoul Ardent, Laborans etc. (auxquels il conviendra sans doute d'ajouter la *Summa* de *Bamberg 136*. cfr. *Bull.* nº 239).

Un travail de ce genre est nécessairement incomplet. Et l'on pourrait sans doute poursuivre celui-ci dans les deux directions indiquées par M. L. Allonger d'abord la liste des énoncés doctrinaux attribués à Gilbert. Voici quelques textes glanés au hasard de nos lectures, dont plusieurs sont apparentés à ceux relevés par M. L. Dans Petrus Cantor *Paris B. N. lat. 9593* : *Item ad Rom. I. IIII.* (16,19) : *Volo uos sapientes esse in bono* : *media glossatura, scilicet magistri Gisleberti, id est cum bonum sit facile obedire, discernatis tamen quod non in omnibus* (fol. 72 [va]). Et cet autre : *Et solebant Gilibertini dicere quod originale peccatum in rei ueritate non est peccatum, set quedam obnoxietas priuandi uisione Dei* ; *iudicatur tamen peccatum, quia idem facit quod peccatum, priuat enim uisione Dei. Sicut etiam idem facit delictum militis quod seruitus serui, quia uterque priuatur a mensa domini sui* ; *set miles propter peccatum, seruus non propter peccatum aliquod, set propter conditionem* (*Ibid.* f. 186 [rv]). Dans les *Questiones Prepositini* de *Paris Maz. 1708* : *Item contra Gillibertinos idem predicatur de eodem in his duabus propositionibus* : *pater est diuina essentia et diuina essentia est pater* ; *pater aliquo est pater* ; *ergo diuina essentia aliquo est pater...* (f.240 [vb]). Voici un texte de Robert de Courçon dont s'est inspiré Godefroid de Poitiers cité par M. L. p. 194, n. 28 : *Quidam solent baptizare in hanc formam* : *baptizo te si non es baptizatus. Et hunc modum baptizandi habuit Iohel episcopus quem redarguens magister G. porretanus iudicauit potius esse baptizandum cathegorice quam ypotetice* (*Bruges Bibl. comm. 247* f. 105 [ra]). Nous lisons dans les *Questiones* d'Étienne Langton plusieurs textes parallèles à ceux de son Commentaire sur S. Paul mentionnés par M. L. Tel celui-ci : *Item nota quod magister Gilebertus distinguebat inter primos motus, scilicet primorum motuum alius et primo primitiuus nobis et brutis* <communis>, *set in nobis est perspicacior quam in brutis...*

(*Paris B. N. lat. 14556* f. 225 ra. cfr. n. 23 de M. L. p. 193). De même : *Et hec solutio confirmatur a Gileberto in media glossatura super illum locum ad Rom.* : *propter quod tradidit illos in reprobum sensum ; et legitur ibi quod inter primum peccatum apostasie et ultimam penam gehenne quedam sunt tantum cause,quedam sunt cause et pene...* (*Paris B. N. lat. 14556* f. 234 ra. Cfr. n. 25). Et cet autre extrait du Commentaire de Gilbert sur les psaumes : *Item super hunc locum psalmi beati omnes qui timent dominum in glossatura Gilberti loquens aucto itas de timore seruili et filiali dicit quia utroque timore timetur sponsus christus ; isto scilicet seruili ne ueniat iudicaturus...* (*Ibid.* f. 257 vb. Cfr. n. 35). Chez Godefroid de Poitiers (*Paris B. N. lat. 15747* f. 48 ra) : *Ad hoc dicebat magister G. quod omnis homo aut habet caritatem qua diligit Deum uel odio habet Deum ; odire enim Deum est precepta eius contempnere... Similiter dicit de fide.... Non concedo quod dicit de caritate.* Guillaume d'Auxerre rapporte aussi quelques axiomes gilbertins : *Quia posuit magister Gilbertus solam formam predicari, negauit hanc : diuina essentia est pater, quia paternitas non inest diuine essentie* (*Summa aurea*, Paris, 1500 f. 12 rb) ; *Dicunt porretani quod multo plures sunt notiones quam quinque et quod notiones non sunt persone* (*ibid.* f. 12 va).

Et à côté de Godefroid d'Auxerre, d'Othon de Frisingue, il eût été intéressant de dépouiller le *Liber de vera philosophia*, d'allure gilbertine, découvert par Paul Fournier dans *Grenoble 290*.

Une seconde série de recherches serait utile pour achever celles commencées ici : éplucher tous les commentaires bibliques de Gilbert. M. L. a dépouillé le Commentaire sur S. Paul ; il ne semble guère (p. 200) avoir scruté celui sur les psaumes, et il se tait sur les autres.

Quelques détails. Le Commentaire sur S. Paul consigné dans *Paris B. N. lat. 686* et attribué à bon droit par M. L. à un disciple de Gilbert est identifié : il est l'œuvre de Nicolas d'Amiens. Voir R. Martin O. P. *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée († 1154) et son école*, dans *Rev. Hist. Eccl.* 13 (1912) p. 676-677. — Le Commentaire abrégé des Sentences de *Paris B. N. lat. 16412* n'est pas de Hugues de S. Cher mais d'un de ses successeurs immédiats. Voir *Revue thomiste* 34, 1929, p. 472 note 3 et *Bull.* n°. 87. — Nous remarquons que l'extrait du ms de *Florence Bibl. Medic. Laur. 8 S. Croce Plut. XVIII dext.* (p. 209 note 4) n'est autre que le texte de la *Summa Sententiarum* tr. 3 c. 17 PL 176, 114 D). D. O. L.

385. M. D. Chenu O. P. *Une opinion inconnue de l'école de Gilbert de la Porrée.* — Rev. Hist. ecclés. 26 (1930) 347-352.

Chez S. Thomas, S. Bonaventure et Alexandre de Halès, le P. Ch. remarque cette opinion anonyme : *Quidam dicunt quod homo in primo statu gratiam non habuit nec virtutes gratuit s.* Dans leur récente édition d'Alexandre de Halès, les éditeurs de Quaracchi y voient l'erreur pélagienne. En réalité, note le P. Ch., il s'agit d'une opinion du XIIe s., celle des *Porretani.* La preuve en est dans ce texte d'un commentaire anonyme des Sentences, datant du milieu du XIIIe s. : *Paris B. N. lat. 16412* f. 63 va : *Opinio Porretanorum fuit quod homo ante casum numquam habuit gratiam.* (Nous avons rappelé, *Bull.* n° 87, qu'il s'agit d'un commentaire abrégé des Sentences dû à un succeseur immédiat de Hugues de S. Cher. Voir le texte cité dans *Bruges Bibl. comm. 80* f. 150 va).

Le P. Ch. n'a pu connaître l'étude de M. Landgraf (*Bull.* n° 384) où l'on trouve (p.192), à côté de ce texte de *Paris 16412*, ceux de Hugues de S.Cher, de Prévostin de Crémone et de *Brit. Mus. Royal 9 E XII*; or ces deux derniers citent nommément Gilbert de la Porrée.

On doit ajouter que le texte de *Paris 16412* rapportant en outre deux autres opinions à la suite de celle des *Porretani* est transcrit littéralement du Commentaire des Sentences de Hugues de S. Cher (*Bruxelles B. R. 11422-23* f. 37vb-38ra). Mais celui-ci introduisait comme suit l'opinion des Porretains : *Triplex est opinio. Quidam dicunt quod hec fuit opinio porretanorum quod homo ante casum.....* Ces *quidem* sont vraisemblablement Prévostin de Crémone ; ce qui renforcerait beaucoup la valeur du témoignage rapporté par *Paris 16412*. Après l'époque de celui-ci, nous n'avons plus rencontré la théorie des *Porretani* que sous l'anonymat. Richard Fissacre, par exemple, rapporte les trois opinions comme Hugues de S. Cher ; mais la première devient anonyme : *Triplex est opinio. Quidam enim ponunt hominem ante lapsum nunquam habuisse gratiam aliquam, set totum statum ante peccatum ponunt esse statum innocentie. Paris B. N. lat. 15754* f. 133 vb.

D. O. L.

386. A. Landgraf. *Some unknown Writings of the Early Scholastic Period.* — New Schol. 4 (1930) 1-22.

M. L. a eu la bonne fortune de découvrir quelques citations d'auteurs du xiie s. qui n'ont laissé que peu de traces dans la littérature du temps. Robert de Melun lui-même, malgré sa réelle valeur théologique, est peu cité. M. L. le trouve maintes fois cité dans *Brit. Mus. Harley 3855*. Chez le décrétiste Étienne de Tournai, Robert est cité avec Adam du Petit-Pont, un des adversaires de Gilbert de la Porrée au concile de Paris de 1147. Ce même Adam apparaît encore dans *Oxford Bodl. Rawlinson C. 161*. Dans ce dernier ms, on voit cité aussi Robert Pullus, mentionné encore dans Pierre le Chantre et dans les Gloses sur le Lombard de *Bamberg 128*. Quant à Maurice de Sully, on le retrouve dans les 3 mss qui viennent d'être cités ; et dans Godefroid de Poitiers, auquel il faudrait ajouter Robert de Courçon (*Bruges Bibl. comm. 274* f. 140 vb) qui ici, comme en d'autres endroits, est la source cachée d'information de Godefroid de Poitiers. M. L., si heureux dans ses recherches, pourrait-il nous documenter un jour sur Robertus de Camera ou de Thalamo cité par Petrus Cantor (*Paris B. N. lat. 9593* f. 74r, 78v, 86v, 164r, 177v) ?

D. O. L.

387. A. Landgraf. *Notes de critique textuelle sur les Sentences de Pierre Lombard.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 80-99.

L'on connaît les *Glossae super sententias* attribuées, à tort sans doute, à Pierre de Poitiers, mais en tout cas rédigées peu après les Sentences de Pierre Lombard. En lisant attentivement dans *Bamberg stadtl. Bibl. Patr. 128* ces gloses, peu instructives d'ailleurs au point de vue doctrinal, M. L. a trouvé des remarques d'ordre littéraire d'un haut intérêt au sujet de l'œuvre et de l'enseignement du Lombard.

Les éditeurs de Quaracchi n'osaient se prononcer sur l'authenticité lombardienne des *notulae* que, pour cette raison, ils imprimaient en caractères plus petits dans leur édition (1916) des Sentences du Lombard. Or M. L. constate

que les *Glossae super sententias* attribuent explicitement au Lombard plusieurs de ces *notulae.* Et il n'y a pas de raison de penser qu'il en soit différemment des autres.

Ces mêmes *Glossae super Sententias* jettent une nouvelle lumière sur un autre problème, celui d'une double édition des Sentences. On lit en effet dans *Bamberg 128* f.34 : *Magister qui in prima traditione sententiarum* TRADIDIT...*sed postea hoc correxit et quod secundo* TRADITUM EST. Ces termes ne peuvent s'entendre d'une double édition des Sentences, mais simplement d'un enseignement des Sentences donné deux fois. Les mêmes *Glossae* disent d'ailleurs (*Paris B. N. lat. 14423* f. 88v) que le Lombard a enseigné au moins deux fois les Sentences. Il ne s'agit donc pas d'une seconde édition entendue au sens moderne du mot, mais de corrections apportées lors de son second enseignement.

Enfin, les *Glossae super Sententias* (*Bamberg 128* f. 36) insinuent qu'indépendamment de son enseignement par les Sentences, Pierre Lombard enseignait sous forme de *disputationes*, de *quaestiones.*

On le voit, la patience avec laquelle M. L. a dépouillé les *Glossae* est largement récompensée. D. O. L.

388. F. CAVALLERA S. J. *Saint Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard.* — Archives de Phil. 7 (1930) [438]-[451].

A l'aide de l'édition de Quaracchi, le P. C. s'est imposé le travail ingrat de répartir, selon chacun des 4 livres des Sentences, les 1178 citations d'Augustin apportées par le Lombard. Il remarque, par exemple, que dans le traité sur la Trinité de celui-ci on compte 176 textes empruntés au seul *De Trinitate* d'Augustin. Partout dans les 3 premiers livres, les citations augustiniennes l'emportent en nombre sur les autres réunies. Apparemment le 4e livre fait exception (228 sur 513), c'est par suite des références aux textes canoniques ; et d'ailleurs, pour les parties dogmatiques, Augustin reste ici encore l'autorité la plus alléguée. Pour chacun des livres, le P.C. indique la série des ouvrages d'Augustin utilisés, avec le nombre respectif des citations. Tout, dans ces statistiques, met en relief la prépondérante influence d'Augustin sur le maître des Sentences et, par lui, sur ses multiples commentateurs du XIIe et du XIIIe s. D. O. L

389. FR. PELSTER S. J. *Literargeschichtliche Beiträge zu Robert von Melun, Bischof von Hereford († 1167).*—Zeitschr. Kath.Theol. 53 (1929) 564-579.

Le P. P. apporte quelques nouvelles précisions concernant les deux rédactions des Sentences de Robert de Melun. De la rédaction longue, le P. P. a trouvé, en 1924, deux mss fragmentaires à Oxford *Bodl. Digby 187* et *168.* Il est vrai que le premier a déjà été utilisé par le P. Chenu (*Div. Thomas, Piac.* 28, 1925, p. 275) ; mais le P. P. fait ici œuvre utile en donnant une description détaillée des 2 mss cités.

Quant à la rédaction abrégée, elle n'est pas l'œuvre de Robert. S'appuyant sur l'introduction qu'on en trouve dans *Brit. Museum Kings Libr. 7 F XIII* f. 62v déjà exploitée dans le même sens par le P. Martin (*Rev.Hist. ecclés.* 15, 1924, p. 476), le P. P. renforce la conclusion de celui-ci en établissant que cette introduction est l'œuvre, non du copiste, mais de l'auteur même de l'ouvrage

qui se présente dès lors comme un abrégé des Sentences de Robert, fait par un disciple de celui-ci.

Quand et où a été rédigée la rédaction longue? D'accord avec le P. Martin et Anders, le P. P. la place après les Sentences du Lombard. Ajoutons que le texte de Robert sur le libre arbitre autorise la même conclusion (*Rev. thomiste* 32, 1927, p. 220). Peut-on préciser la date 1152-1160 proposée par le P. Martin ? Le P. P. le pense : la grande préface de cette rédaction a été composée à Oxford après 1158 ; ce qui n'exclut nullement que certaines parties de l'ouvrage aient été élaborées lors de son enseignement antérieur à Melun. Toutefois, les indices apportés en faveur de cette dernière date ne nous paraissent pas suffisamment convaincants.

Le P. P. renseigne (p. 571) dans *Brit. Museum Kings Libr. 7 F XIII* cité plus haut, aux f. 4r-58r, un commentaire anonyme des Sentences du Lombard. Il n'est autre, comme l'a déjà noté M. Landgraf (*Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 83), que les *Glossae super sententias* attribuées à tort à Pierre de Poitiers.

D. O. L.

390. Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis *Metalogicon Libri IIII*. Recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus instruxit C. C. I. Webb. — Oxonii, Typogr. Clarendon., 1929 ; in 8, xxiv-239 p. Sh. 20.

En 1909, M. W. éditait le *Policraticus* de Jean de Salisbury d'après trois ms, dont *Cambridge Corpus Christi Coll. 46* comme texte de base. C'est d'après ces mêmes témoins que M. W. publie le *Metalogicon* (et non *Metalogicus* comme on dit couramment). C'est donc dans les *Prolegomena* au *Policraticus* qu'on trouvera les renseignements utiles sur la tradition manuscrite. L'édition est de très belle venue, rehaussée encore par l'élégance que sait y mettre la Clarendon Press.

Le texte est enrichi de précieuses notes biographiques et bibliographiques sur les auteurs du XIIe s. cités par Jean de Salisbury, tels Gilbert de la Porrée, Guillaume de Conches, Robert Pullus, Robert de Melun, Petrus Helias, Adam du Petit-Pont, Simon Pexiacensis, Ulgerius, Burgundio de Pise, Hugues de S. Victor (auquel M. W. ne refuserait pas si énergiquement que d'autres la paternité de la *Summa Sententiarum*), Abélard (dont il cite, p. 123, un texte : *negatio uehementior est* introuvable dans les éditions du philosophe), sans parler du fameux Cornificius (sans doute le moine Reginald) et de l'énigmatique *Tenredus* (sans doute *Theinredus douerensis* auquel M. W. a consacré une étude spéciale). Sous ce rapport l'édition de M. W. facilitera grandement l'étude du milieu littéraire et doctrinal qu'a décrit Jean de Salisbury.

La table des auteurs anciens et contemporains utilisés par celui-ci (p. XIII-XXI), celle des références à ces mêmes auteurs, celle encore des noms propres (221-234) assurent à la consultation le maximum de facilité. Une table des *addenda et corrigenda* se rapportant à l'édition du *Policraticus* (p. 235-239) termine cette édition du *Metalogicon* qui laisse loin derrière elle celle de Giles (Oxford 1848) reprise par PL 199.

D. O. L.

XIIIe s. **391.** F. PELSTER S.J. *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256.* — Schol. 5 (1930) 46-78.

Le P.P. dépouille l'important matériel qu'il a découvert dans *Münster Univ. Bibl. 257.* Aux f. 1-53, on trouve 15 questions anonymes : *de miraculo, de miraculis magorum et prestigiis, de pollutione, de uirginitate, de aureola, utrum homo passionibus possit mereri premium eternum, de martirio, de patientia, de perseuerantia, de ira per zelum, de peccato ueniali* (bis), *utrum omne peccatum sit in rationali uoluntate, de mendacio, de conscientia.* Quel en est l'auteur ? A l'exception de la dernière que, sur la foi de *Toulouse 737*, il attribuerait volontiers à Gautier, chancelier de Paris de 1246 à 1249, le P. P. les attribue toutes à Alexandre de Halès. Certaines d'entre elles lui sont explicitement attribuées dans *Bologne Bibl. Univ. 2312* ; or celles-ci se retrouvent au milieu d'autres groupes semblables à celui de *Münster 257* dans plusieurs collections fragmentaires. Les questions 1-9 et 14 forment ainsi un groupe compact qui vient du même auteur Alexandre. Et l'on peut en dire autant, ajoute le P. P., des q. 10-13, pour un motif analogue.

L'on devine assez l'importance de ces conclusions. Nous espérons apporter bientôt quelques nouvelles données en étudiant dans *Paris B. N. lat. 16406* deux groupes de questions dont le premier (f. 2-80) complète abondamment la série de *Bologne Bibl. Univ. 2554* (cité par P. p. 56) et dont le second (f. 81-112), complète, dans le sens de *Bologne, Bibl. Univ. 2312* (p. 53), le début de la série *Münster 257*. A noter aussi, dans un troisième groupe de *Paris 16406* f. 113-152 : *questiones tres de ueritate humane nature* (f. 144r) que la table des matières (f. 1r) renseigne avec la suscription *Alexandri.*

Dans ces questions d'Alexandre, le P. P. signale la présence d'un *respondens* à côté du *magister*, ce qui nous révèle une *quaestio disputata* au sens strict, différente des *disputationes* de Simon de Tournai où le maître n'apparaît pas différent du *respondens*. De plus, il ne semble pas, ici du moins, qu'il y ait eu intervalle de temps entre la *disputatio* et la *determinatio*, du moins dans des disputes ordinaires, ni qu'on se soit contenté d'une question par *disputatio*. Il y a plus : plusieurs de ces questions d'Alexandre ont le caractère de questions quodlibétiques. Il faut donc faire remonter l'origine de celles-ci avant S. Thomas d'Aquin ou Gérard d'Abbeville. Pour confirmer ces vues nous pouvons signaler dans *Douai 434* t. II, f. 97 rb-97vb un ensemble de questions disparates certainement antérieures à S. Thomas : *In disputatione de quolibet post quesitum est de illo uerbo Ecclesiastici : panis egentium pauperum.... Respondebat quod... Solutio...* Et après plusieurs questions, la même formule : *Consequenter querebatur utrum... Respondebat quod... Solutio.* Nous notons aussi dans le premier groupe des questions disputées de *Paris 16406* cité plus haut une question quodlibétique (f. 40rb) insérée au milieu des questions relatives au péché originel.

Aux f. 54-74 du même ms *Münster 257*, le P. P. trouve un *Tractatus de fide secundum diversos magistros*, qui dépend surtout du chancelier Philippe, mais où se trouvent cités, soit dans le texte soit en marge, nombre de maîtres parisiens : Johannes Pagus, Alexandre de Halès, Hugues de S. Cher, Albert le Grand, Guerricus de S. Quentin, frater Stephanus scolaris ; et dans une note du correcteur, on y lit les noms de Johannes Pungensasinum et de Bonushomo, prédécesseur immédiat de S. Thomas.

A propos de Johannes Pagus, le P. P. se demande s'il ne faut pas le retrouver

sous le *magister Johannes* de *Douai 434*, t. I f. 85, t. II f. 58r. Et il en prend occasion pour compléter utilement la nomenclature des maîtres parisiens de *Münster 257* au moyen des noms relevés dans les deux tomes de *Douai 434*. Il signale (p. 69-71) des questions attribuées à *Cancellarius* qu'il identifie au Chancelier par excellence Philippe (il serait toutefois nécessaire de confronter ces textes, quand le moyen en est donné, avec les textes parallèles de la *Summa de bono* du Chancelier), à ses deux successeurs Guiard de Laon (1237-1238) et Odon de Castro Radulphi (1238-1244), à Guillaume de Durames, à Petrus de Barro, à Héraut et à Guillaume d'Auxerre (il n'est cependant pas démontré que le *Willermus* de *Douai 434* I f. 84v lui soit identique).

Le P. P. sait que son inventaire de *Douai 434* est incomplet. Voici des compléments utiles. Le nom de *cancellarius* se retrouve encore I 16vb *Queritur de illo Ioh. 14 qui uidet me uidet et Patrem secundum Cancellarium* ; I 79vb *De relaxationibus secundum cancellarium* ; I 88 ra *Can. de generatione eterna* ; I 120ra *Secundum Can. Queritur de iustificatione impii et primo de illis quatuor* ; I 120vb *Secundum Can. Queritur de temperantia primo quid sit* ; I 121va *Secundum Can. Queritur de negligentia primo pro quo opere* ; I 124rb *Quesitum est de numero sacramentorum secundum can.*

A la liste déjà longue (p. 69-70) des questions attribuées à Guiard de Laon, ajoutez I 13ra *Secundum magistrum Guiardum de oculis anime, quesitum est primo qui sint oculi* ; I 13vb *De timore secundum eumdem, primo quesitum est de speciebus timoris, secundo a quo sumat nomen* ; I 122vb *Secundum eumdem* (c.-à-d. *m. G. de L.* de f. 122r) *queritur utrum pater et filius diligant se spiritu sancto* ; II 139vb *Secundum magistrum Guiardum de peccato ueniali. Circa peccatum ueniale primo quesitum est quare dicatur ueniale* ; II 298b *De fide secundum magistrum Guiardum. Prima questio est si fides seipsam uidet* ; II 312b *Secundum magistrum Guiardum. Queritur de peccato omissionis. Augustinus in questionibus.*

A Odon de Castro Radulphi appartient encore II 52va *Queritur de peccato gule secundum magistrum Odonem, Primo de essentia ipsius.*

Pour Guillaume de Durames, ajoutez I 56 va *M. G. de d. De unitate ecclesie. Primo fuit quesitum in hunc modum : quod est cum non ente* : II 140 vb*Secundum magistrum Guillermum de durame. Quesitum est de corpore Christi et primo de signo et circumstantibus signum.*

Pour Petrus Barro, ajoutez I 115va *De occasionibus secundum m. p. de b. Dicitur Ro. VII occasione autem accepta.*

Et voici quelques noms nouveaux. Willermus : I 14vb *De primis motibus secundum magistrum Willermum. Videndum est qui sint primi motus* ; I 15rb *De fine theologie secundum magistrum Willermum. Primo quis sit finis proprius et essentialis.* Guido : II 75 rb : *Magister Guido. Quesitum est cur deus homo secundum quod dicit Anselmus.* Et quelques énigmes : : I 46rb *Magister A. Primo uidetur pluribus auctoritatibus quod peccata redeant.* I 46 vb *Secundum A. Quesitum est de accidia, primo quid sit.* I 103vb : *M. Jo.an. Deut. 23 ammonites et moabites... contra Judith 13 Achior vocatus venit.* I 115va *Secundum Jo.an. Due sunt opiniones : una quod non omnis actio est a deo.* Et I 80vb *magister P. De Veritate* (s'agirait-il de Petrus parvus chancelier de 1244 à 1246 ?) D. O. L.

392. B. Merkelbach O. P. *Mediatio B. Virginis in doctrina Hugonis a S. Charo.* — Angelicum 7 (1930) 39-56.

Dans son travail *Quid senserit S.Thomas de mediatione beatae Mariae Virginis* (*Xenia thomistica*, vol. II 1925 p. 530) le P. M. avait déjà rangé Hugues de S. Cher parmi les précurseurs de la théorie thomiste sur la médiation universelle de Marie. La présente étude détaille ce qu'il n'avait alors qu'amorcé.

Comme la question, remarque le P. M., ne rentrait pas dans les cadres consacrés par les Sentences de Pierre Lombard, ce n'est pas dans les Commentaires sur les Sentences ni dans les Sommes théologiques qu'on trouvera la doctrine des auteurs sur la matière, mais dans leurs Commentaires bibliques et ouvrages ascétiques. Aussi bien, pour Hugues de S. Cher, le P. M. ne s'est-il pas adressé à son Commentaire inédit sur les Sentences, mais à ses *Postillae* sur toute la Bible. On ne trouve d'éléments de doctrine que dans les gloses de Hugues sur Luc 1, sur Ecclésiastique 24 et sur quelques psaumes. Mais ce que le P. M. y a trouvé suffit à établir que sans être méthodiquement ni complétement exposée, la doctrine de la médiation s'y rencontre dans ses éléments essentiels. La thèse remonte ainsi aux origines de l'école dominicaine. D. O. L.

393. A. Heysse O.F.M. *Questions disputées faussement attribuées à Alexandre de Halès.* — Archiv. francisc. histor. 22 (1929) 587.

Récemment le P. Beltrán de Heredia (*Ciencia tomista* 37, 1928 I, p. 66) et après lui le P. Pelster (*Schol.* 3, 1928, p. 447) attribuaient à Alexandre de Halès, sur la foi du ms *Oviedo,Cathédr.34*, un quodlibet *De anima Christi et de Trinitate.* Le P. H. fait malicieusement remarquer que ce quodlibet n'est autre qu'une copie des *Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio Trinitatis, de perfectione evangelica* de S. Bonaventure, publiées depuis 38 ans dans l'édition de Quaracchi. D. H. B.

394. B. Geyer. *Zur Frage nach der Echtheit der Summa des Alexander Halensis.* — Franzisk. Stud. 16 (1929) 171-176.

M. G. émet des doutes sérieux sur la solidité des raisons qui ont fait admettre aux éditeurs de Quaracchi l'authenticité entière des deux volumes parus jusqu'ici de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès (voir *Bull.* n° 89). La partie la plus discutable est celle qui termine le second volume (p. 501-784) et qui renferme les deux traités *De corpore humano* et *De conjuncto humano.* Est-elle encore d'Alexandre ou est-elle déjà de Guillaume de Méliton qui acheva la *Summa* ? Dans 32 mss aucune indication ne la distingue du reste, 6 mss ne la possèdent pas, enfin un ms, *Vienne Nationalbibl. 1384*, l'attribue à Guillaume de Méliton. D'après M. G. les éditeurs ont sous-estimé la valeur de ce dernier indice, tandis qu'ils ont donné trop d'importance aux mss *Paris, B. N. 15329* et *15330*, que l'on date de 1250 avec un précision peut-être excessive.

Le fait que les deux traités s'insèrent bien dans l'ensemble n'est pas une preuve apodictique de leur authenticité : le continuateur de la Somme devait évidemment tenir compte du plan primitif. On ne peut d'autre part se fier à l'autorité du *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais, qui attribue cette partie à Alexandre, car les interpolations postérieures y sont nombreuses.

Des difficultés d'ordre interne existent aussi : la formule de renvoi *tactum est* est ici habituelle, alors qu'on ne la rencontre qu'une seule fois dans tout le reste de l'ouvrage ; des auteurs y sont cités qui sont inconnus de la première partie ; surtout on y est frappé par un parallélisme fréquent et quasi textuel avec le Commentaire des Sentences de S. Bonaventure.

La convergence de tous ces indices ne manque pas d'importance et il faut espérer que les éditeurs en tiendront compte dans la poursuite de leur tâche laborieuse. D. H. B.

395. O. Lottin O.S.B. *Les traités sur l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle.* — Rev. néo-scol. Philos. 32 (1930) 5-32.

Tout porte à croire que le *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de *Paris B. N. lat. 15952* et de *Bruxelles B. R. 12042-49,* donné par Oudin comme postérieur à la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle et d'un auteur différent est au contraire une œuvre authentique de Jean et antérieure à la *Summa de anima.*

Deux conséquences. Le traité *De Virtutibus* de *Paris B. N. lat. 14891* est certainement de Jean de la Rochelle ; car, dans les deux mss cités du *Tractatus*, ce traité sur les vertus en fait partie intégrante. De plus, Jean de la Rochelle, ouvertement favorable à Aristote dans le *Tractatus*, supprime systématiquement le nom du Stagirite dans les endroits parallèles de la *Summa de anima*: réaction plus apparente d'ailleurs que réelle, qui explique en partie le mélange d'augustinisme et d'aristotélisme de ce dernier ouvrage. D. O. L.

396. A. Teetaert O. M. Cap. « *Summa de matrimonio* » *S. Raymundi de Penyafort.*— Jus Pontif. 9 (1929) 54-61 ; 228-234 ; 312-322.

Le P. T. reprend, avec quelques nouveaux développements, une partie de son article *La « Summa de Poenitentia » de S. Raymond de Penyafort* (*Ephemerides theologicae Lovanienses* 5, 1928, cfr. p.60-65). Il y prouve surabondamment, par des arguments de critique interne et par la tradition manuscrite, que la *Summa de matrimonio* de Raymond de Penyafort, considérée dans les éditions courantes comme la 4e partie de la *Summa de poenitentia*, ne faisait pas primitivement corps avec celle-ci. L'auteur les a conçues comme deux ouvrages distincts. Il y a plus. Le texte actuel de la *Summa de matrimonio* n'est pas celui que, à l'origine, Raymond ajouta à la *Summa de poenitentia* ; car de certains mss on peut conclure que Raymond, après avoir rédigé ce dernier ouvrage, se contenta de transcrire telle quelle la *Summa de matrimonio* de Tancredus. Mais ultérieurement il modifia de-ci de-là le texte de ce dernier pour l'accommoder aux nouvelles Décrétales de Grégoire IX de 1234. D'où le P. T. conclut que la *Summa de Matrimonio* ainsi remaniée de Raymond a certainement été composée après cette date.

Les développements apportés dans la présente étude consistent dans le riche inventaire des mss de la *Summa de matrimonio* que le P. T. a découverts en de nombreuses bibliothèques d'Europe. D. O. L.

397. P. Mandonnet O. P. *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin.* — Revue thomiste 34 (1929) 489-519 (suite, à suivre. Voir *Bull.* nos 93, 137).

On sait que pour le P. M. les *Glossae super quatuor evangelia* de saint Thomas ont fait l'objet d'un enseignement ordinaire (*Bull.* no 137). Immédiatement surgit cette objection : le genre littéraire de cet ouvrage ne s'y oppose-t-il pas ? Pour y répondre le P. M. examine en détail la manière parisienne d'enseigner la bible. Ce qu'on appelait au xive s. *legere bibliam secundum morem studii Parisiensis*, consistait dès le xiie s. à commenter la bible par manière de courtes gloses, en restant très près du texte —*textualiter*—sans intercaler des questions théologiques — *biblice* — et rapidement sans trop s'arrêter en route— *cursorie*. Cette besogne était confiée aux *cursores bibliae* (séculiers) et aux *Biblici ordinarii* (religieux) dont le P. M. étudiera prochainement le rôle respectif.

Cet article, tout intéressant et important qu'il soit, résout-il la question des *Glossae super quatuor evangelia* ? Il nous semble que l'explication du P. M. est assez compliquée : « (cette œuvre) est la conséquence de l'intervention d'Urbain IV, qui lui avait exprimé le désir de voir gloser sérieusement cette partie essentielle de l'Écriture. Peut-être même le pape proposa-t-il aussi au célèbre maître... de lire son œuvre dans ses leçons ordinaires au fur et à mesure qu'elle avançait (p. 519) ». D. M. C.

398. F. Pelster S. I. *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin.* — Gregorianum 10 (1929) 387-403 (suite. Voir *Bull.* no 136).

Quelle est la date du *Quodlibet* 9 ? Le P. Mandonnet (*Rev. sc. phil. théol.* 15, 1926, p. 491-7) a déjà montré qu'il faut le placer avant 1268-9. Par une nouvelle série d'arguments internes le P. P. confirme cette conclusion et en précise les données. La comparaison de différents passages avec les endroits parallèles d'autres ouvrages (filiation du Christ : *Ql.* 9 a. 5 , *Ql.* 1 a. 5, *S. Theol.* 3 q. 35. *Sent.* 3 d. 8 q. 1 a. 5 ; Union hypostatique : *Ql.* 9 a. 4, *De Unione Verbi* a. 4, *S. Theol.* 3 q. 17 a. 1 ad 7 ; teneur du texte du *De Animalibus* : *Ql.* 9 a. 13, *S. Theol.* 1 ; béatitude des anges : *Ql.* 9 a. 8, *Sent.* 2 d. 5 q. 2 a. 4, *S. Theol.* 1 q. 62 a. 4 ; connaissance des anges : *Ql.* 9 a. 7, *De Pot.* q. 4 a. 2, *De Ver.* q. 8 a. 16 ; la possibilité d'une multitude infinie : *Ql.* 9 a. 1, *Sent.* 2 d. 1 a. 5, *S. Theol.* 1 q. 7 a. 4, *De Ver.* q. 2 a. 10, *C. Gent.* 2 c. 38) montre que le *Ql.* 9 est antérieur, d'une part, à *S. Theol.* 1 et même à *De Potent.* q. 4 et postérieur, d'autre part, à *De Verit.* a. 2 et *C. Gent.* 2.

Où a-t-il été composé ? Peut-être à Rome en 1265, plus probablement un peu après. A Bologne ? D. M. C.

399. F. Blanche. *Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 7-30.

En matière de doctrine révélée, S. Thomas est intransigeant pour les formules ; mais dans les questions libres, quand le danger d'induire en erreur est écarté, il ne voit aucun inconvénient à ce que les termes techniques s'accommodent d'une certaine souplesse et passent d'un sens à l'autre. Outre qu'il utili-

se fréquemment la synonymie des termes même en matière philosophique, il lui arrive d'employer un même terme pour désigner soit des sens différents issus d'un sens primitif, soit des sens plus ou moins stricts allant du sens le plus propre jusqu'au sens le plus large et même métaphorique Le P.B,apporte quelques exemples instructifs pour illustrer ces constatations(*materia, motus et mutatio, passio*). Pour lexpliquer cette diversité de sens, il faudrait en outre se rappeler que S Thomas tantôt se conforme à la théorie reçue dans certains milieux, et tantôt infuse à ce même terme un sens nouveau, exprimant une théorie personnelle. Le cas du *jus gentium* et du *jus naturae* serait typique à cet égard.

D. O. L.

400. F. Ceuppens O. P. *Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit?* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 164-175.

L'auteur se range à l'opinion de ce qu'il appelle la « S. Thomae schola », qui compte parmi ses adhérents le P. Höpfl O. S. B. et le P. Gietmann S. J., tandis que les PP. Blanche et Synave en sont exclus. L'examen de 1 q. 1 a. 10 et de *De Potent.* q. 4 a. 1. amène le P. C. aux conclusions suivantes dont la lettre est empruntée à S. Thomas : 1. Inconveniens non est Deum auctorem S. Scripturae voluisse ut secundum sensum litteralem in una littera Scripturae adsint plures sensus. 2. Incredibile non est hagiographis divinitus esse concessum ut sub una littera cognoscant et intendant diversa (numerosa) vera quae homines intelligere possent. 3. Etiamsi hagiographus quaedam ex illis veris non intelligit, absque ullo dubio, Deus auctor principalis S. Scripturae cognovit omnia vera quae ab expositoribus Sacrae Scripturae litterae aptentur. Que ces propositions soient contenues dans S. Thomas, personne n'en a jamais douté. Mais qu'elles donnent l'opinion exacte de l'Angélique sur cette question, c'est très problématique. Il faudrait tenir compte par exemple de la place que tient la 1e conclusion de l'auteur dans la 1 q. 1 a. 10. S. Thomas a nettement distingué le sens littéral ou historique, signifié par les mots, du sens spirituel, signifié par les choses que désignent les mots. Il est bien évident, d'après cela, qu'il n'y a qu'un sens littéral. Cependant S. Thomas se trouve devant une opinion traditionnelle qu'il faut ménager et qui est susceptible d'un sens acceptable, si l'on s'entend sur les termes. Il ajoute alors en guise d'appendice : *Quia* VERO *sensus litteralis est quem auctor intendit...* Ce qu'il faut traduire, dans le contexte : « Mais parce que le sens qu'un auteur a en vue est un sens littéral... » (cfr Synave, *Revue Bibl.* 35, 1926, p. 59), ce qui revient à dire que dans une certaine mesure on peut aussi donner le nom de sens littéral au sens spirituel, pour autant qu'il est voulu par Dieu. Mais ce n'est évidemment pas la définition qu'en donne S. Thomas lui-même dans cette question et ailleurs. On ne voit pas pourquoi l'auteur a laissé de côté le *Quodl.* VII a. 14-16. Au sujet de *De Pot.* q. 4, il faudrait remarquer que S. Thomas écrit : *Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multas sensus contineat.* Mais il n'ajoute pas comme dans la Somme : *etiam secundum sensum litteralem.*

D. B. Botte.

401. A.-D. Sertillanges O. P. *La notion de création.* — Revue thomiste 35 (1930) 48-57.

Réponse à M. J.Thyrion (voir *Bull.* n° 249). Cité par ce dernier à l'appui de

son essai d'interprétation de saint Thomas, le P. S. se défend de voir autre chose dans la *creatio passiva* thomiste, qu'une réalité accidentelle. Encore faut-il bien comprendre : il ne faut pas concevoir cet *accidens* à la manière d'un accident ordinaire — ainsi l'ont fait, hélas, bon nombre de commentateurs — mais « en ajoutant le correctif de l'analogie (p. 53) », *secundum subjectam materiam* (p. 53). D. M. C.

402. G. M. Manser O. P. *Das Wesen der Thomismus. VI. Der tiefste Unterscheid zwischen Gott und Geschöpf.* — Divus Thomas Fr. 8 (1930) 82-97 (suite, à suivre. Voir *Bull.* n° 317).

Il s'agit de la distinction, dans les créatures, entre l'essence et l'existence. Le P. M. réunit les principaux résultats des recherches récentes au sujet de l'histoire de la distinction réelle. Le présent article s'occupe des successeurs de saint Thomas. Les suivants traiteront des prédécesseurs et de saint Thomas lui-même. D. M. C.

403. J. Neveut. *De la nécessité de la foi.* — Ephem. theol. lov. 7 (1930) 29-45.

Quelle fut la position de S. Augustin et de S. Thomas au sujet de cette question : un *acte* de foi est-il nécessaire, de nécessité de moyen, au salut ?

M. N. estime que l'enseignement d'Augustin peut se ramener à ces termes : la foi au Christ, de tout temps, fut nécessaire ; elle s'acquiert maintenant par le baptême, et donc ne consiste pas dans une connaissance explicite de certains mystères ; croire n'est autre chose que d'avoir reçu la vertu infuse de foi.

L'exposé fait de la pensée de S. Thomas aurait pu être mieux ordonné et plus fouillé. Manifestement, S. Thomas ne se contente pas de la vertu de foi : *in omni qui habet liberum arbitrium exigitur ad salutem ejus quod habeat actum fidei et non solum habitum* (*In II Sent.* d. 25 q. 2 a. 1 sol. 1). Une connaissance, si implicite soit-elle, reste à ses yeux une connaissance. Cette connaissance est-elle nécessaire de nécessité de moyen ? « S. Thomas, écrit M. N., ne parle jamais de nécessité de moyen et il ne s'agit chez lui que de nécessité de précepte » (p. 42). C'eût été ici l'occasion d'interpréter certains termes « de necessitate salutis » ou certains axiomes « ignorantia juris divini non excusat », que l'on rencontre chez S. Thomas. Si l'acte de foi est de simple précepte, il convient d'expliquer pourquoi le saint Docteur requiert, malgré tout, sa mystérieuse foi implicite. Cette nécessité de précepte doit d'ailleurs être bien rigoureuse, puisque, dans ses premiers ouvrages du moins (*In II Sent.* l. c. ad 1um ; *De Verit.* q. 14 a. 11 ad 1um), S. Thomas se donne la peine de recourir à des moyens extraordinaires, envoi d'un missionnaire, révélation intérieure pour garantir l'acte de foi chez l'infidèle. Et qu'on n'oublie pas ce fait, déjà signalé par le P. de Guibert (*Quelle a été la pensée définitive de S. Thomas sur le salut des infidèles*, dans *Bull. Littér. ecclés.* 5, 1913, p. 337-355, repris dans *Les doublets de S. Thomas d'Aquin*, 1926, p. 80-99) que dans 2 2 q. 2 a. 5 ad 1um, S. Thomas cesse de recourir à ces voies exceptionnelles, mais ne craint pas de dire que si la grâce de la foi est donnée, c'est par pure miséricorde et, si elle ne l'est pas, ce n'est que justice. Bref, il y a là matière à des notes d'exégèse thomiste qui compléteraient sans doute heureusement l'exposé que M. N. nous a donné. D. O. L.

404. R. Garrigou-Lagrange. *De amore puro secundum Sancti Thomae principia.* — Angelicum 7 (1930) 3-16.

Adaptation latine de l'exposé paru dans la *Vie Spirituelle* 1929, avec élargissement de la partie documentaire. La clé de voûte du système est la théorie bien connue de la partie et du tout. Cf. *Bull.* n° 188. D. M. C.

405. J. de Vries S. J. *Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des hl. Thomas.* — Zeitschr. Ascese Mystik 5 (1930) 17-34.

A première vue, certains points sont obscurs chez S. Thomas : tels les rapports entre la charité et les deux autres vertus théologales, tel l'objet même de cette vertu : *bonum divinum inquantum beatitudinis objectum* qui ne dit pas assez le désintéressement de la charité. N'est-il pas plus correct de définir celle-ci par l'amour de bienveillance ?

Le P. de V. a voulu au préalable définir avec S. Thomas l'amour en général. L'amour est d'abord complaisance. Mais l'acte propre de l'amour, quand il est rationnel, est la dilection, *unio affectus*, qui se rencontre dans l'amour de concupiscence et dans l'amour de bienveillance. L'on sait ce que l'amitié ajoute à celui-ci. Appliquons ces notions à notre amour surnaturel de Dieu. On retrouve l'élément primordial, la complaisance, dans le *pius credulitatis affectus*, qui est déjà un commencement de charité, présupposé aux actes de foi, d'espérance et des autres vertus surnaturelles. Viennent s'ajouter l'amour de concupiscence impliqué dans l'espérance, et un certain amour de bienveillance qui, déjà dilection, n'inclut cependant pas nécessairement l'amour de Dieu par-dessus tout. Mais cet amour de bienveillance ne devient charité que parce qu'il est amitié : Dieu connu par la foi, désiré par l'espérance, en tant que nous communiquant son propre bonheur devient ainsi objet d'un amour qui, précisément parce qu'il est amitié, inclut le désir de notre union réelle à lui.

Bonne mise au point de la doctrine thomiste. Au service de sa synthèse, le P. de V. a mis à contribution tous les ouvrages de S. Thomas. Pour comprendre la différence entre l'amour de concupiscence et celui de bienveillance, il eût été préférable, pensons-nous, de traiter à part la doctrine du Commentaire des Sentences (y compris 1 pars q. 60) et l'exposé plus travaillé de la 2 pars (y compris le *De caritate*). D. O. L.

406. Th. Deman O.P. *L'accroissement de la charité. A propos d'un texte de S. Thomas.* — Rev. Sc. phil. théol. 19 (1930) 107-113.

Histoire instructive d'un mot mal lu chez S. Thomas. Les *actus remissi* peuvent-ils être récompensés ici-bas ? Jean de S. Thomas, après discussion, ne le pense pas : la récompense ne peut être donnée qu'au ciel : à son entrée dans la gloire, l'âme fait un acte plus fervent de charité. C'est que le théologien a été fort frappé d'un texte qu'il lit comme suit dans S. Thomas *Suppl.* q. 93 a. 3 : *Quanto in aliquo erit perfectior* (charitas patriae) *tanto reddet eum capaciorem divinae* charitatis *secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinae visionis.* Or, comme le montre fort bien le P. D. (p. 109-110), S. Thomas n'a pu écrire *charitatis*, mais *claritatis*, leçon qui s'impose par le contexte, mais qui ruine l'argument d'autorité. Or cette leçon étrange a été reprise de confiance par maints théologiens, Gonet, Billuart. D. O. L.

407. J. B. Umberg S. J. *Sacramenta efficiunt quod significant.* — Zeitschr. kathol. Theologie 54 (1930) 92-105.

Réponse assez vive à l'étude de O. Casel, *Die These von der Mysteriengegenwart* (voir *Bull.* n° 325). N'en retenons que les faits. D. Casel s'est mépris sur le sens de *Sacramenta efficiunt quod significant* chez les anciens scolastiques. Ni saint Thomas ni ses contemporains n'y ont vu une représentation objective. Une série de textes, qu'on allongerait sans peine, le montre pour saint Thomas, Gandulphe, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure, Scot, etc. Bonnes remarques également sur le concile de Trente (p. 99-101). D. M. C.

408. C. E. Würth. *Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung* (Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin). — Olten, O. Walter, 1929 ; in 8, viii-180 p.

Le contenu de cette dissertation répond bien à son titre : à part, de-ci de-là, quelques échappées vers les applications morales, c'est bien une étude de psychologie. La conscience n'est pas une faculté, mais un acte, un jugement de la raison pratique, ayant pour but de nous diriger vers notre fin dernière par les moyens appropriés, objets d'actes dont nous avons la maîtrise. Dans le processus psychologique bien connu qui va de la simple appréhension de la fin à la jouissance de l'acte accompli, le jugement de conscience se situe avant le *consensus* et s'identifie avec le *judicium consilii* (on dirait plus clairement le *judicium de consiliatis*) (ch. 1-3). Ce jugement est au bout d'un raisonnement dont la majeure est formulée par la syndérèse et la mineure par la raison pratique s'attachant à un cas concret ; sa force obligatoire vient de ce que la syndérèse énonce la loi divine (ch. 4). Le jugement de conscience subit l'influence de certains habitus : la syndérèse donne les premiers principes, la science morale énonce des lois déjà plus proches du cas concret ; les vertus morales, rectifiant les passions, la vertu de prudence garantissent la rectitude du jugement même de conscience (ch. 5). Les vertus morales infuses et les dons du S.-Esprit élèvent la conscience à l'ordre surnaturel (ch. 6).

On le voit, M. W. a vraiment tout dit de ce qui intéresse la question, et sous ce rapport, l'ouvrage a une valeur appréciable.

Mais à vouloir tout dire, M. W. donne par moments à sa dissertaiton trop l'allure d'un manuel, ne faisant grâce d'aucune donnée même élémentaire. De là certaines longueurs et inutilités (spécialement aux ch. 1-2).

S. Thomas est cité à l'appui de tout énoncé. Il n'est pas seul cependant : les bons manuels modernes lui font cortège. D'où quelques surprises dans la lecture : on voit surgir, p. 84, le P. Noldin et les fameux « principes réflexes », passablement étrangers, semble-t-il, à la pensée de S. Thomas.

Quant à celui-ci, a-t-il dit toujours précisément ce qu'on lui fait dire ? Du point de vue de l'exégèse thomiste, le point le plus important est l'identification du jugement de conscience avec le *judicium consilii* signalé plus haut. Les successeurs de S. Thomas, et M. W. à leur suite, non contents de compléter et de perfectionner l'ordonnance des étapes successives du processus, ont identifié la conscience et le *judicium* en question. S. Thomas cependant y a-t-il songé ? Il est remarquable que dans 1 2 q. 8-17, guère avant de parler (q. 19 a. 5-6) de la force obligatoire de la conscience, S. Thomas non seulement ne fait pas l'iden-

tification souhaitée, mais ne consacre même pas un article au *judicium de consiliatis*. Encore une fois, on ne dit pas que l'identification ne soit pas « selon » les principes de S. Thomas, mais on ne la rencontre pas « chez » lui.

Pourrait-on ajouter que la bibliographie (p. 179-180) d'ailleurs assez incomplète (on ne voit pas les noms des P. Merkelbach et Garrigou-Lagrange) est par trop déjetée? D. O. L.

409. H. D. Noble O. P. *Le tempérament passionnel d'après S. Thomas.* — Rev. thom. 35 (1930) 97-127.

Nous ne pouvons faire tout dire à S. Thomas ; mais il nous est loisible de glaner dans ses œuvres les éléments d'une synthèse nôtre. C'est ce qu'a fait d'une manière heureuse le P. N. dans son étude sur le tempérament passionnel. On trouve peu chez S. Thomas sur la nature même de ce complexus organique de prédispositions qui influent directement sur les passions ; mais davantage sur ses causes : l'hérédité physiologique surtout, prédispositions caractéristiques de l'âge et du sexe, et prédispositions acquises par l'habitude des mêmes actes. S. Thomas a décrit quelques variétés de tempéraments ; mais il n'a pas tenté de classification méthodique ; on peut toutefois distinguer chez lui les tempéraments d'ordre sensible, affectant les facultés cognitives et appétitives (irascible et concupiscible) et, découlant de ces tempéraments primaires, des tempéraments dérivés d'ordre intellectuel et volitif. S. Thomas se préoccupe avant tout de l'influence du tempérament sur la moralité : le tempérament entrave ou facilite sur certains points la moralité, mais il ne la détermine pas, parce que, normalement du moins, il laisse, comme la passion, suffisamment intacts et le jugement prudentiel et la décision volontaire. Pages instructives qui s'intégreront dans l'ouvrage annoncé *Les passions dans la vie morale.* D. O. L.

410. I. Mennessier O. P. *L'idée de « sacré » et le culte d'après S. Thomas.* — Rev. Sc. phil. théol. 19 (1930) 63-82.

C'est évidemment à l'idée de religion que S. Th. rattache la notion de sacré. Le sentiment religieux, fait essentiellement de révérence et de *devotio*, se manifeste dans le culte externe. Et c'est ici qu'apparaît le concept de sacré. Une chose ne devient pas sacrée par une divinisation intrinsèque qu'elle acquerrait par son oblation à Dieu et son acceptation par lui — S. Th. est totalement étranger à toute conception magique du culte — mais du simple fait que, étant réservée, spécialisée au culte divin, elle devient le symbole, le signe extérieur de notre révérence et de notre dévotion intérieures. C'est cette idée fondamentale de sacré qu'on retrouve dans le sacrifice : le sacrifice est l'action sacrée par excellence parce que, grâce à l'autorité publique, humaine ou divine, ce rite est strictement réservé à Dieu. Sans doute ce rite, usant nécessairement de choses sensibles, se traduira en offrande ou en immolation ; mais il n'en reste pas moins que le sacrifice, essentiellement, n'est pas immolation. A cet acte central du culte sont ordonnées les autres spécialisations cultuelles ; tels sont les « sacrements », qu'ils soient des participations aux choses divines, comme les repas sacrés, ou des préparations à la réception des choses divines, comme les consécrations de personnes ou de choses, la consécration d'un être n'étant de soi, comme le sacrifice, qu'une marque significative de sa réserve au culte.

En ces pages suggestives, le P. M. fait délibérément abstraction de l'ordre de la grâce. En étudiant les traités de S. Th. sur la religion (2 2 q. 81 etc.), les préceptes cérémoniels (1 2 q. 101 etc.) et les sacrements (3 q. 60 etc.), il a voulu en extraire d'abord les données rationnelles, en vue d'études ultérieures qu'il annonce sur ces mêmes réalités transposées dans l'ordre surnaturel. D. O. L.

411. ULRICH DE STRASBOURG O. P. *La « Summa de bono »*. Livre I. Introduction et édition critique par J. DAGUILLON (Bibliothèque thomiste 12). — Paris, J. Vrin, 1930 ; in 8, XII-135*-78 p.

Les récents travaux de Mgr. Grabmann, du P. Théry et autres avaient relevé l'importance, au point de vue du néo-platonisme médiéval, de la *Summa* inédite *de bono* d'Ulrich de Strasbour g († 1277). M[elle] D. s'est chargée d'en faire l'édition. Et voici un premier volume comprenant l'introduction littéraire et le texte du livre I de la *Summa* qui, à vrai dire, n'en est qu'une minime partie.

La plus grande partie de l'introduction est consacrée aux mss. Jusqu'ici 21 sont connus ; 17 ont été étudiés. Le soin minutieux de la description faite d'ap rès toute les règles, la méthode rigoureuse qui a présidé au classement, la clarté des tableaux synoptiques font de cet exposé un modèle du genre. M[elle] D. s'est imposé le labeur de collationner entièrement 9 mss, qu'après confrontations elle a prouvés être des témoins utiles du texte. Voici les mss collationnés pour l'édition des 2 premiers livres de la *Summa de bono* : *Paris B. N. lat. 15900, S. Omer 120, Vienne 3924* constituant un premier groupe bien distinct et le meilleur ; *Erlangen 619, Louvain D 320* et *Munich lat. 6496* formant un second groupe (toutefois *Munich 6496*, par suite de ses nombreuses omissions n'a pas été utilisé pour l'édition) ; *Dôle 79* apparenté au second groupe , mais trop imparfait pour être employé ; *Vat. lat. 1311* et *Berlin Electoral 446* qui, malgré leurs omissions, ont été conservés pour l'édition, à cause de leurs variantes particulières. Le texte de *Paris 15900* s'est révélé comme le meilleur et a été pris comme base définitive. L'auteur ne s'est pas bornée à ces mss ; elle a décrit tous ceux qu'elle a pu atteindre (sauf *Francfort 1225* et *Vienne 4646* et *170* dont elle n'a pu obtenir communication), y compris ceux qui sont trop défectueux ou trop fragmentaires pour être exploités (Voir le tableau p. 100*-102*).

Chose étrange, remarque M[elle] D, tous les mss connus jusqu'ici sont du XV[e] siècle. D'autre part, tous les mss sont incomplets ; car, le prologue de la *Summa* annonce 8 livres ; et dans les mss les plus complets, le texte s'arrête au cours du livre VI. L'auteur fournit (p. 105*-107*) quelques indices, bien ténus il est vrai, qui laissent quelque espoir de retrouver un jour les livres VII-VIII.

Les autres questions littéraires sont moins abondamment traitées. L'authenticité de la *Summa* est solidement garantie par les multiples témoignages des chroniqueurs et bibliographes depuis la fin du XIII[e] s. (ch. I). Au ch. II, M[elle] D. donne, d'après *Paris B. N. lat. 15900* et *15901* la table des questions traitées dans les 6 livres connus, et quelques précisions sur la date de composition : la *Summa* fait allusion à l'épiscopat d'Albert le Grand à Regensbourg (1260-1262), et aura sans doute été rédigée avant 1272 date de l'élévation d'Ulrich au provincialat qui n'a dû guère lui laisser de loisirs. Des confrontations de textes avec des écrits du temps, avec ceux de S. Thomas par exemple, permettront sans doute à M[elle] D. d'apporter ultérieurement de nouvelles précisions.

L'édition du premier livre *De laude sacre scripture* est soignée. On y trouve même p. 33 — ce qui est du luxe — identifiés certains *aliqui*. Quel serait cet *Abubacher* auteur d'une *Epistola de Contemplatione* (p. 41) ?

Dans une préface substantielle, le P. Théry montre la place de la *Summa* d'Ulrich dans le courant néo-platonicien créé par le Commentaire d'Albert le Grand sur le pseudo-Denis, dont il prépare l'édition ; et il annonce que l'édition de Melle D. sera complétée par un volume d'études sur la vie d'Ulrich, son milieu, les influences subies et exercées par lui.

Dans *Louvain D 320*, f. 293rb-320^br^, Melle D. a découvert un traité sur l'âme et ses facultés, qui ne se rencontre dans aucun des autres mss d'Ulrich, et attribué par une note marginale à un Jean de Malines. Melle D. a trouvé plusieurs auteurs de ce nom, entre autres un professeur de Cologne du XVe s. ; mais elle ne se prononce pas. Nous pensons que l'auteur est du XIIIe s. Le début du traité sur les définitions de l'âme est apparenté avec Albert le Grand, *Summa de creaturis* parte 2 (*de homine*) q. 2-4. Et d'une manière plus évidente : *Louvain D 320* f. 318^r^, transcrit, avec quelques développements, la description du libre arbitre de *Summa de creaturis* q. 70 (éd. Borgnet, t. 35 p. 575), description qu'Albert ne reprit jamais plus après ; tout ce qui est dit f. 319^v^ sur la syndérèse n'est qu'un résumé de *Summa de creaturis* q. 71. Nous sommes donc invités à placer l'auteur du traité à l'époque même d'Ulrich. Et pourquoi ne serait-ce pas Ulrich lui-même ? Nous lisons f. 317ra : *prout supra diximus de confirmatione angelorum* (c.-à-d. dans la *Summa* d'Ulrich, au livre 4, tract. 3) ; f. 318ra : *postea de hoc dicemus in sexto libro* ; f. 320rb *posterius in sexto libro dicemus*. Ce « Jean de Malines » aurait-il pu parler de la sorte, et à la première personne ? Et ne faut-il pas sacrifier cette note marginale du XVe s. et restituer à Ulrich un traité qui d'ailleurs s'impose après le traité des anges ? D. O. L.

412. F. Pelster S. J. *Roger Bacons « Compendium studii theologiae » und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus.* — Schol. 4 (1929) 410-416.

Le P. P. a cru retrouver dans *Oxford, Balliol Coll. 62* le Commentaire des Sentences de Richard de Cornouailles (voir *Schol.* 1, 1926, 66-80). Beaucoup ont trouvé faibles ses arguments. Il tâche ici de renforcer sa position par le raisonnement suivant. D'après le *Compendium studii theologiae* de Roger Bacon, Richard de Cornouailles a défendu à Oxford vers 1250 telle théorie. Or cette théorie se retrouve précisément dans *Balliol Coll. 62*, ms du milieu du XIIIe siècle (le P. P. écrit du XIIe) et dont l'auteur, un franciscain, dit clairement qu'il n'emprunte sa théorie à aucun de ses prédécesseurs, mais qu'il la tire de son propre cru. Donc il est historiquement certain que l'auteur de ce Commentaire des Sentences est Richard de Cornouailles.

C'est peut-être aller un peu vite. Pour pouvoir parler de certitude historique, il faudrait la convergence de plusieurs indices de ce genre. Mettons que la vraisemblance est devenue de la probabilité. D. H. B.

413. J. P. Grausen S. J. *Le « De contemplatione » du Chartreux Guigues du Pont († 1297).* — Rev. Ascét. Myst. 10 (1929) 259-289.

Le P. G. signale trois mss d'un traité *De Contemplatione* (*Paris B. N. lat. 14.978, Charleville 56* et *Paris Maz. 960*) attribué a *Guigo de Ponte*. L'ouvrage a été écrit après 1272, puisqu'il cite S. Thomas d'Aquin (2 2 q. 175 a.4). D'autre part, il a été utilisé par Ludolphe de Saxe dans le *Prooemium* de sa *Vita Christi* rédigée vers 1360. Or, on connaît un *Guido de Ponte* profès de la Grande-Chartreuse en 1271 et mort en 1297. Le doute n'est pas possible : le chartreux est bien l'auteur de notre traité ; et le P. G. salue en lui un ancêtre de S. Ignace de Loyola, puisque celui-ci s'est inspiré de Ludolphe de Saxe.

Le P. G. résume succinctement les trois parties du *De Contemplatione* qui développent à trois points de vue différents un thème unique, la doctrine de la contemplation spéculative ou intellectuelle et de la contemplation anagogique ou affective. Celle-ci avait été prônée par Hugues de Balma ; Guigues lui donne aussi ses préférences, mais atténue la doctrine de Hugues.

Guigues s'est inspiré de S. Grégoire, de Richard de S. Victor, de l'*Epistula ad fratres de Monte Dei* de Guillaume de S. Thierry, de S. Bernard surtout ; parmi les auteurs plus récents, Guigues a lu Guillaume d'Auxerre, la *Summa virtutum* de Guillaume de Pérault et la *Theologia mystica* de Hugues de Balma.

Cette étude très documentée du P. G. fait bien augurer de l'édition qu'il prépare du *De Contemplatione*. D. O. L.

414. P. Glorieux. *Maîtres franciscains de Paris. Pierre de Falco.* — France francisc. 12 (1929) 257-289.

Wadding signalait la présence, dans un ms d'Assise, de quelques questions disputées d'un nommé Pierre de Falco dont il avouait ignorer s'il avait été franciscain. La sagacité de M. G. est parvenue à compléter notablement cette maigre notice.

D'abord des faits certains. La confrontation de *Assise 159, Bruges 185, Toulouse 738, Paris Nat. 14305, 14526, Bordeaux 119* permet de mettre au compte de ce Pierre de Falco une série de 25 questions disputées et de 2 quodlibets. Pierre de Falco était donc maître en théologie. Il était religieux, puisqu'on l'appelle *frater*. Était-il franciscain ? L'impossibilité d'en faire un Prêcheur et le fait que ses œuvres sont toujours jointes dans les manuscrits à des productions franciscaines amènent à conclure qu'il fut frère mineur. Son enseignement à Paris doit se placer après 1277.

Ensuite une hypothèse très habilement présentée. Pierre de Falco ne serait-il pas le même personnage que Guillaume de Falegar ? Ce rapprochement à première vue assez hardi, M. G. le justifie avec beaucoup d'adresse. Guillaume s'appelait également Pierre ; il fut *cathedratus* et dut professer à Paris vers 1280-1282. Il devint alors provincial d'Aquitaine, vicaire général de l'ordre en 1285, lecteur en Curie de 1287 à 1291 et finalement évêque de Viviers en 1296. Toutes les données chronologiques de sa carrière scientifique convergent vers l'identification Pierre de Falco-Guillaume de Falegar.

On trouvera également dans cet article un examen de *Paris, Arsenal 457* que l'on croyait jusqu'ici renfermer une collection de 75 questions disputées de Guillaume de Falegar. M. G. démontre qu'en réalité 4 seules lui appartiennent ; les autres sont à restituer à Mathieu d'Aquasparta, Barthélemy de Bologne, Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges, Berthaud de S. Denys, S.

Thomas ; 5 questions n'ont pu être identifiées. Ces 4 questions de Guillaume permettent de lui en attribuer une nouvelle série dans *Assise 174*. De sorte que, si Pierre de Falco n'est autre que Guillaume de Falegar, on lui connaît actuellement 35 questions disputées et 2 quodlibets. D. H. B.

415. W. Pohl. *Ein bedeutsames Werk der Franziskanerscholastik des XIII Jahrhunderts.* Bemerkungen zu Jansens Olivi-ausgabe. — Franzisk. Stud. 16 (1929) 65-71.

A propos de l'édition par le P. B. Jansen S. J. du Commentaire de Pierre Olivi sur le IIe livre des Sentences (3 vol. Quaracchi 1922, 1924, 1926) M. P. émet quelques réflexions sur le progrès des études de scolastique et de mystique médiévales. On discerne avec plus de netteté les grands courants augustinien, aristotélicien, néoplatonicien. Mais au-dessus des divergences qui les caractérisent, ces différents courants cherchent à s'harmoniser sur un plan supérieur dans une certaine communauté de pensée et de tendance. Cette aspiration, que tentera de réaliser plus tard la Renaissance par l'accord de Platon et d'Aristote, ces deux yeux de l'intelligence, est déjà sensible dans les grands systèmes du moyen âge. D. H. B.

416. B. M. Xiberta O. Carm. *De institutis Ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent.* — Anal. Ord. Carmel. 6 (1929) 337-379.

L'abandon par les Carmes de la vie érémitique et leur tranformation en ordre mendiant au XIIIe siècle obligea ces religieux à songer plus sérieusement à leur formation intellectuelle et à prendre contact avec les universités. Ce n'est toutefois qu'en 1295 que l'ordre compta son premier maître en théologie à Paris, Gérard de Bologne. L'organisation des études ne fut complète qu'aux environs de 1325, grâce surtout à l'impulsion de ce même Gérard de Bologne. Le P.X. rapporte ce que l'on sait, principalement par les décrets des chapitres généraux, de l'érection des *studia generalia*, des connaissances requises chez les étudiants qu'on y envoyait et du fonctionnement de ces maisons d'étude.

Venant après la formation des grandes écoles du XIIIe siècle, les Carmes ne suscitèrent aucun nouveau courant dans la spéculation théologique. Ils n'eurent jamais à proprement parler des maîtres officiels à l'instar des Franciscains ou des Prêcheurs. La plus grande liberté leur était laissée et c'est ainsi que l'on voit Gérard de Bologne, Guy Terreni, Sibert de Beka professer l'aristotélisme extrême d'un Godefroid de Fontaines, tandis que d'autres, comme Robert Walsingham et Jean Baconthorp, se rangent du côté de Henri de Gand ; d'autres encore sont scotistes ou thomistes. Au XVIe siècle seulement les chapitres généraux reviennent avec insistance sur la nécessité d'étudier les docteurs de l'ordre. Parmi eux,ceux qui paraissent avoir exercé la plus grande influence sont Jean Baconthorp et Michel de Bologne. D. H. B.

417. C. Ottaviano. *L'Ars compendiosa de R. Lulle.* Avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle. (Études de Philosophie médiévale 12). — Paris, J. Vrin, 1930 ; in 8, 163 p. Fr. 40.

Comme l'indique le titre, trois parties bien distinctes se partagent cet ouvrage : une étude sur les manuscrits et les imprimés de Lulle à l'Ambrosienne, le catalogue de ses œuvres, l'édition de *l'Ars compendiosa.*

La Bibliothèque Ambrosienne contient un fonds très riche d'œuvres lulliennes ou réputées telles, en tout une cinquantaine de mss que M. O. décrit ici. Cette description eût beaucoup gagné en intérêt si elle avait été plus complète et plus précise. Ainsi on ne dit rien ou presque de la provenance de ces mss, question importante cependant pour en déterminer la valeur. L'authenticité de certains écrits n'est pas discutée avec assez d'ampleur ; M. O. se contente parfois (nos 7, 35) de nous livrer une simple « impression ». Bien plus, les erreurs n'y sont pas rares (no 1 : ms de 1294, dit-on ; il contient un ouvrage écrit en 1295 ; de même no 10 : ms du XVe siècle, ouvrage du XVIe ; no 1 : *Longpré, op. cit.* ; il faut arriver à la p. 104 pour deviner qu'il s'agit de l'article *Lulle* du *Dict. Théol. cath.* ; no 12 : lire 1315 au lieu de 1305 ; les renvois des nos 2, 23, 35, 45 à d'autres nos de cette liste sont fautifs) et la langue elle-même est souvent fort négligée (par ex. p. 10 no 13 ; p. 27 des mots italiens réapparaissent).

Le catalogue des imprimés renferme lui aussi une cinquantaine de volumes. M. O. renseigne une édition de Strasbourg 1654 que ne connaissent pas E. Rogent et E. Duran (*Bibliografia de les impressions lul·lianes,* Barcelona 1927) ; ce n'est d'ailleurs, semble-t-il, qu'une reproduction de l'édition de Strasbourg 1651.

L'*Ars compendiosa* est un traité inconnu jusqu'à présent et que M. O. a découvert dans *Milan, Ambr. I. 121. Inf.* Rien ne paraît devoir faire douter de son authenticité ; il est déjà mentionné dans le catalogue de 1311 et, d'après le ms, il aurait été terminé à Paris en janvier 1298. M. O. en publie le texte d'après ce seul témoin, corrigeant les fautes de grammaire et d'orthographe particulièrement nombreuses dans la dernière partie.

Quant au catalogue des œuvres de Raymond Lulle, il contient une table chronologique groupant 241 écrits authentiques, 38 douteux et 123 apocryphes, une table des titres équivalents et une table des œuvres inédites. Cadres pleins de promesses, mais auxquels ne correspond malheureusement pas le contenu. La table des œuvres inédites est réduite à son titre ; celle des titres équivalents est manifestement incomplète et non sans défaut (on trouve en trois endroits différents ces trois équations : *De laudibus Beatae Mariae = Libre de Santa Maria* ; *Liber Beatae Mariae = Liber de Santa Maria* ; *Liber de Sancta Maria = Libre de Sancta Maria*) ; celle des aprocyphes suit un ordre logique qu'il faut au préalable découvrir et la longue table chronologique, qui eût pu rendre de précieux services, car elle renseigne le lieu et la date de composition, le titre, la matière traitée, l'incipit, les éditions, les manuscrits, la cote des catalogues précédents (c.-à-d. Littré, Longpré, Rubió, d'Alòs), elle est pratiquement inutilisable si on ne connaît d'abord la date de composition de l'ouvrage ; une table alphabétique eût dû la compléter. En outre, quoique M. O. (p. 31) dise avoir visé à la rendre aussi complète que possible, les omissions et les erreurs y foisonnent, de nombreux incipits font défaut et pour les éditions M. O. semble ignorer l'ouvrage capital de E. Rogent et E. Duran cité plus haut. Voici quelques exemples qu'un examen superficiel nous a révélé. Pour être complet, il eût fallu refaire tout le travail. Nous renvoyons aux numéros de la table.

1. Ajouter : mss *Munich, lat. 10549, 10529* (fragments), texte catalan dans *Munich, hisp. 605, 609, Barcelone, Bibl. de Catal. 700* (fragments publiés par R. d'Alòs-Moner. Voir *Bull.* n° 198) ; édit. catal. Majorque 1736 ; trad. castil. Salamanque 1742. — 2. Ajouter : édit. catal. et castil. Barcelone 1901 ; trad. anglaise Londres 1926. — 3. Ajouter : mss *Munich,lat. 10538* et *10544*. — 4. Ajouter : ms. *Munich, lat. 10553* ; édit. lat. Alcala 1517, Rouen 1632 ; édit. catal. Palma 1904, Barcelone 1927 ; trad. franç. Paris 1586, 1632, 1919, Bruxelles 1897 ; trad. castil. Majorque 1749, 1760, Madrid 1903. — 5. Lire Mayence 1740-42 au lieu de 1725 ; ajouter édit. Majorque 1746-49 (16 vol.), édit. catal. Majorque 1906-1914 (*Obres*, t. II-VIII). — 6. Édité en dialecte valencien, Valence 1521. L'incipit cité est celui de cette édition ; l'incipit latin est : *In ignorantia effectus.* — 16. Ajouter édit. catal. Palma 1901. — 23. Lire édit. Mayence III au lieu de I. — 29. Lire édit. Mayence VI au lieu de IV. — 30. Ajouter édit. Majorque 1859. — 35. N'est-ce pas le même ouvrage que 11. *Liber principiorum medicinae* ? L'incipit est identique. Voir E. Rogent et E. Duran, *o. c.*, p. 279. Ajouter catalogues Littré 84, Longpré 2, A. Rubiò p. 28. — 38. Ajouter édit. Palma-Barcelone 1873-1904 ; trad. castil. Majorque 1750. — 39. L'édit. Majorque 1750 est inconnue. — 47. Il existe très probablement une autre édition, Paris 1494 ; ajouter édit. catal. Villanueva y Geltrú 1905. — 50. Ajouter édit. Valence 1515. — 60. Ne distingue pas les deux rédactions. Lire *Innichen VIII* et non *VII*. — 61. Composé à Rome plutôt qu'à Anagni (d'après l'explicit). Ajouter édit. Barcelone 1504. Voir plus bas n° 156. — 84. Lire Mayence VI et non VIII, les tomes VII et VIII n'ayant jamais paru. — 87. Lire *Paris, Nat. lat. 3446* et non *344*, Palma 1744 et non 1740. — 89. Des 5 éditions citées, aucune ne paraît contenir la *Rhetorica nova*. Strasbourg 1598 ne contient que *Isagoge in Rhetoricam Raymundi Lullii arti ipsius accommodata* ; de même Strasbourg 1617 (reproduction de Strasbourg 1609) ; Paris 1638 (et non 16348) n'est sans doute que l'anonyme *Rhetoricorum Raimundi Lullii nova evulgatio* ; Strasbourg 1654 reproduit les autres éditions de Strasbourg : *Isagoge in Rhetoricam.* — 90. Même incipit que 220. Ajouter : ms. *Munich, lat. 14260*, édit. Majorque 1744. — 91. Lire *Innichen VIII, B. 8* et non *78*. — 98. Ajouter mss *Munich, lat. 14111* et *14260*. — 110. Ajouter ms *Bruxelles, Bibl. roy. 1188* f. 163-168v. — 121. D'après S. Bové ,il existerait aussi un ms. à *Palma, Bibl. prov.* (cfr J. Avinyó, *Moderna visió del Lul·lisme* p. 111).—126. Incipit très voisin de 129. S'agit-il de deux ouvrages différents ? — 135. Ajouter édit. Barcelone 1512. — 145. Ajouter édit. Strasbourg 1609. — 156. L'édition citée Paris 1578, reproduction d'une édition antérieure (Cologne ?) 1509 n'est que le *Liber de articulis fidei* (n° 61) précédé de l'introduction : *Aliqui christiani*. Le ms cité ici *Paris B. N. 16111* et déjà cité au n° 61 contient-il lui-même autre chose ? Cfr E. Rogent et E. Duran, *o. c.*, p. 39-40. — 168. Lire *Munich, lat. 10576* au lieu de *10516*. — 193. Lire *Munich, lat. 10517* au lieu de *517*. — 914. D'après HLF l'incipit de *Montpellier 165* est différent : *Omnipotens Deus, carissime fili, sua ineffabili potestate creavit omnia.* — 195. Lire Palma 1744 et non 1740. — 211. Même incipit que 215. — 220. Voir n° 90. Ajouter édit. Barcelone 1489, 1512 (et non 1502), Valladolid 1497, Paris 1516, 1518, 1632, Séville (xvie s. ?), Majorque 1584, Strasbourg 1609 ; trad. franç. Paris 1632. — 221. Authenticité douteuse ; peut-être l'œuvre de Nicolas de Paz qui l'édita à Alcala en 1518. Lire Palma 1744 au lieu de 1740. L'édition de Majorque 1584 est celle de la *Logica brevis et nova* et

non celle de la *Logica parva*. — 223. Ajouter édit. Lyon 1515, 1635, 1637, ; trad. castil. Bruxelles 1663, 1664 ; trad. franç. Paris 1634. D. H. B.

418. J. Avinyó Andreu. *Moderna visió del Lul·lisme*.— Barcelona, La Editorial Poliglota, 1929 ; in 8, 118 p.

On sait l'importance qu'a prise Raymond Lulle dans la vie intellectuelle catalane. Les études, les recherches, les éditions de ses œuvres se sont multipliées avec un bel enthousiasme. Mais non contents de ce point de vue purement historique, certains ont cru les idées lulliennes capables d'une action bienfaisante sur la pensée moderne. M. A., l'historien du lullisme, est de ceux-ci et c'est dans ce but qu'il a écrit cette petite introduction au système lullien. Ce système est exposé avec beaucoup de sympathie, une sympathie qui sait rester objective tout en distinguant dans les écrits innombrables et souvent confus de Lulle, ce qui était durable de ce qui n'était qu'en fonction d'une époque. M. A. a bien vu que l'œuvre de Lulle était avant tout, dans l'intention de son auteur, une apologétique populaire. La méthode employée pour parvenir à la vérité, Lulle la voulait accessible à tous ; c'est un artifice plutôt mécanique applicable à toute science. Son véritable système, il faut le chercher dans le processus, participant à la fois de la logique et de la métaphysique, de l'*ascensus* et du *descensus intellectus*. M. A. en expose très bien les lignes générales. Mais faut-il voir dans cette théorie — M. A. est disciple fidèle de S. Bové — une combinaison harmonieuse de l'aristotélisme et du platonisme ? La formule, semble-t-il, ne répond pas exactement à la réalité et la part que peut avoir eu l'aristotélisme dans l'élaboration de la pensée lullienne n'est pas à comparer à celle de l'augustinisme traditionnel.

Pour faciliter l'étude de Lulle, M. A. dresse une liste de ses œuvres les plus capables de donner accès à sa véritable pensée. Quelques légères inexactitudes s'y sont glissées. P. 103, le *De venatione medii inter subjectum et praedicatum* est d'une authenticité douteuse. P. 106, l'édition de Barcelone 1512 de la *Metaphysica nova* est une édition latine et non catalane. P. 109, la *Lectura super figuras artis demonstrativae* est imprimée au t. I et non III de l'édition de Mayence. P. 112, les *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles* sont éditées dans le t. IV de Mayence. P. 114, un texte latin du *Libre de Deu et de Jesuchrist* existe dans le t. VI de Mayence. Enfin, p. 115, *Liber de angelis*, lire ms *Munich 10503* au lieu de *10517*. D. H. B.

XIVe s. 419. E. Longpré O.F.M. *Philippe de Bridlington, O.F.M. et le Bx. Duns Scot*. — Archiv. francisc. histor. 22 (1929) 587-588.

Parmi les questions disputées que renferme *Worcester Cathedr. Libr. Q 99*, il en est une qui porte l'indication *Vesperie Bridlington*. Les deux suivantes sont anonymes, mais une comparaison avec le Commentaire des Sentences de Richard de Bromwyck (*Worcester, Cathedr. Lib. F 139*) permet de les attribuer elles aussi à Philippe de Bridlington. Dans l'une d'elles le nom de Duns Scot apparaît à côté d'arguments dirigés contre la thèse du maître. Il se peut donc que Duns Scot ait été *opponens* dans une dispute magistrale de Philippe de Bridlington ; peut-être même en a-t-il été le disciple à Oxford. D. H. B.

420. A. Callebaut O. F.M. *Les séjours du B. Jean Duns Scot à Paris. Son milieu universitaire.* — France Francisc. 12 (1929) 353-373.

Dans ce mémoire lu en Sorbonne le 2 avril 1929, le P. C., se basant sur ses derniers travaux et ceux du P. Longpré, expose ce que l'on connaît à l'heure actuelle des trois séjours de Duns Scot à Paris (approximativement 1293-1297, 1302-1303, 1304-1307) au milieu des péripéties de la lutte entre Boniface VIII et Philippe le Bel. Il y ajoute quelques mots sur l'importance de l'enseignement parisien de Scot pour la doctrine de l'Immaculée Conception.

La forme oratoire de cette étude prête parfois à quelque exagération dans l'appréciation de certains faits. D. H. B.

421. K. J. Heilig. *Zum Tode des Johannes Duns Scotus.* — Histor. Jahrb. 49 (1929) 641-645.

La mort de Jean Duns Scot en 1308 à Cologne est une des quelques rares dates certaines de sa carrière. Sur la durée de son séjour dans cette ville, l'accord n'est pas fait. Le P. Callebaut croit qu'il s'y est rendu directement lors de son départ de Paris dans l'été de 1307 ; d'après le P. Pelster il aurait déjà quitté Paris en 1306 pour se rendre à Oxford et de là, plus tard seulement, à Cologne. M. H. signale dans les actes d'un chapitre provincial des Frères Mineurs à Cologne en février 1307 la mention d'un *fr. Johannes lector ibidem*. S'agit-il de Duns Scot ? Peut-être.

Quant aux circonstances de sa mort prématurée, il est très difficile de discerner la part de vérité qu'il pourrait y avoir dans les différents récits qui en sont conservés. S'il ne peut prouver l'authenticité de la tradition qui parle de mort apparente, M. H. cite cependant un témoignage assez ancien qui, dit-il, pourrait en augmenter la vraisemblance. C'est un récit rédigé vers 1400 et conservé dans *Bâle A. V. 23* f. 69a. Duns Scot est surpris en extase par un de ses confrères ; on le croit mort et on l'enterre. Trois jours plus tard, rentrant de voyage, son serviteur, qui seul était dans le secret de pareils phénomènes, apprit aux franciscains de Cologne qu'ils venaient sans doute d'ensevelir un vivant.

Ces racontars, dont on ne parvient pas à faire remontrer l'origine moins de 70 ans après la mort du Docteur Subtil, ne semblent pas mériter cet honneur ; ils portent toutes les marques d'une pieuse légende. D. H. B.

422. P. Fleig. *Um die Echtheit von Duns Scotus' De anima.* — Franzisk. Stud. 16 (1929) 236-242.

Dans un article de 1926 (*Pour la défense de Duns Scot* dans *Riv. Filos. neo-scol.*), le P. E. Longpré rejetait comme inauthentique le *De anima* attribué à Duns Scot. Son argumentation se basait sur trois passages de ce traité où son auteur semblait défendre des opinions combattues par les œuvres authentiques de Scot. D'après M. F. ce désaccord n'est qu'apparent et un examen plus attentif parvient à tout concilier.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de son interprétation — qui elle-même n'est pas toujours très convaincante — car ce genre de discussion restera plutôt téméraire aussi longtemps qu'une édition critique de Scot n'aura pas

établi un point de comparaison certain. Le *De anima* reste douteux et c'est tout ce que prétend d'ailleurs M. F. Mais pourquoi confond-il très souvent *Opus oxon.* avec *Report. paris.* ? D. H. B.

423. E. Piernikarczyk. *Das Naturgesetz bei Johannes Duns Scotus.* — Philos. Jahrb. 43 (1930) 67-91.

L'étude de la loi naturelle chez Duns Scot apparaît à bon droit à M. P. comme une illustration de son volontarisme. La loi pour Scot n'est sans doute pas œuvre de l'arbitraire du législateur ; mais elle est œuvre de volonté : n'est-ce pas par amour pour lui-même que Dieu a ordonné l'univers ? La loi naturelle, pour l'homme, n'est donc autre chose que la tendance naturelle vers son souverain bien. Cette loi est double : l'une stricte, contenant les premiers principes de l'ordre moral et les conclusions immédiates reliées à ceux-ci par un lien nécessaire ; l'autre large, embrassant les conclusions qui, sans être aussi rigoureusement déduites des premiers principes, leur sont très conformes, *multum consona*, et dès lors considérées par tous comme obligatoires (ici une note sur le *jus gentium* eût été de mise : *In III Sent.* d. 37 éd. Vivès, t. 15, p. 783). Or cette distinction permet à Scot de résoudre le problème de la dispense des préceptes naturels insérés au Décalogue : Dieu peut dispenser des préceptes de la seconde Table, parce qu'ils appartiennent à la loi naturelle au sens large.

Au cours de cet exposé, M. P. relève deux divergences entre Scot et S. Thomas d'Aquin. Pour celui-ci, la loi est œuvre de raison (p. 68). Toutefois pour expliquer cette première divergence, il nous paraît inopérant de rappeler que pour Duns Scot la loi procède de l'amour de Dieu pour lui-même (p. 74) : cette considération relative à la cause efficiente et finale de la loi, outre qu'elle n'en donne pas le constitutif formel, n'est évidemment pas mise en cause par S. Thomas. La divergence vient de la notion de l'*imperium* qui, pour celui-ci, n'est pas œuvre de volonté pénétrée de raison, mais de raison pratique pénétrée de volonté. Mais du même coup, la divergence n'apparaît-elle pas comme plus apparente que réelle ? La seconde divergence relevée par M. P. se rapporte à la dispense dans les préceptes du droit naturel (p. 82). M.P. rappelle que la théorie de Scot est héritière de S. Bonaventure, à qui il aurait pu adjoindre le chef de file, Alexandre de Halès. Mais il eût été intéressant de noter que S. Thomas lui-même commença par admettre cette même théorie (*In I Sent.* d. 47 a 4), pour l'abandonner bientôt (*In III Sent.* d. 37 a. 4), mais pour la reprendre encore (*De malo* q. 3 a. 1 ad 17um ; *Quodl.* 1, a. 18), quitte à la rejeter enfin (1 2 q. 100 a. 8). Derechef, ces variations de S. Thomas ne se révèlent-elles point, par là même, comme secondaires ?

D'ailleurs à côté de ces divergences, voici les convergences. S. Thomas, comme Scot, insiste sur le fait que la loi naturelle est l'expression de la tendance naturelle de l'homme vers sa propre perfection (*In IV Sent.* d. 33 q. 1 a. 1) ; et à plusieurs reprises il distingue, comme Scot, deux espèces de loi naturelle ; n'est-ce pas à cet effet qu'il a créé les principes primaires et les principes secondaires (*In IV Sent.* d. 33 q. 1 a. 1-2 ; *In V Ethic.* lect. 12 ; 1 2 q. 94 a. 4-5) ? Tout ceci pour corroborer la conclusion de M. P. (p.91) : les divergences entre Scot et S. Thomas sont plus apparentes que réelles. D. O. L.

424. A. Posch. *Die Reformvorschläge des Wilhelm Durandus jun. auf dem Konzil von Vienne.* — Mitteil. Oesterreich. Instit. Geschichtsforsch., Erg. Bd. 11 (1929) 288-303.

Clément V, dans la bulle d'indiction du 12 août 1308, invitait tous les évêques à préparer, en vue du prochain concile de Vienne, des rapports sur la réforme de l'Église. Un de ces rapports est connu ; c'est le *De modo generalis concilii celebrandi et coruptelis in ecclesia reformandis* de Guillaume Durand le jeune, évêque de Mende comme son oncle du même nom. M. P. en fait ici l'analyse.

Guillaume Durand expose son sentiment avec une franchise qui, à une autre époque, aurait sans doute fait scandale et M. P. a soin de faire remarquer que cette attitude n'est pas dictée par des raisons politiques : l'évêque de Mende n'était pas partisan de Philippe le Bel. Pour lui, la réforme est à commencer par la tête, l'Église romaine (c.-à-d. la Curie d'Avignon), où règnent les sept péchés capitaux. La cause des maux dont souffre la Chrétienté, il la voit dans la centralisation à outrance, dans le pouvoir excessif du pape qui trangresse les limites naturelles de toute puissance humaine. Ces limites sont dictées par le droit naturel ; mais par droit naturel, Guillaume entend aussi le droit divin positif et les décisions des anciens conciles. C'est là une idée dont s'inspireront plus tard, pour l'appliquer avec toutes ses conséquences logiques, un Marsile de Padoue ou un Nicolas de Cues.

La primauté du pape n'est pas l'objet d'un examen spécial. Guillaume ne semble pas cependant admettre une primauté absolue de juridiction ; il ne veut pas qu'on appelle le pape *universalis episcopus, quae verba inflant veritatem et caritatem vulnerant.* L'absolutisme n'est pas plus de mise dans le pouvoir spirituel que dans le pouvoir temporel. Le pape doit se soumettre comme les simples évêques aux lois ecclésiastiques et aux canons des conciles. Pour en dispenser dans un cas particulier — le fléau des dispenses, des exemptions, des procès de Curie est aussi un méfait de la centralisation — il devra prendre l'avis des cardinaux ; s'il s'agit d'abroger un ancien canon, il faudra s'en remet- au concile général. Ici apparaît pour la première fois l'idée du concile institution permanente possédant le pouvoir législatif et à convoquer tous les dix ans.

Un second remède est la restitution aux évêques du rang qui leur revient dans l'Église. Ni la curie, ni les cardinaux ne sont d'institution divine : les évêques le sont, et ils ont le droit d'administrer leur diocèse sans voir leur autorité sans cesse entravée par des recours à Rome, accueillis là-bas avec faveur et intérêt.

Guillaume traite également de la réforme des études. Il ne cache pas son antipathie pour la spéculation théologique de son temps et prêche le retour à l'étude des sources qui sont les actes des conciles. Contre l'immoralité du clergé il se demande si l'on ne pourrait pas songer à réintroduire le mariage des prêtres pratiqué dans l'Église primitive et conservé chez les Grecs.

Il est aisé, parmi les canons du concile de Vienne, de saisir l'influence du traité de l'évêque de Mende. On s'en inspira pour rappeler les devoirs des évêques, les obligations des fidèles, pour régler les rapports des séculiers et des réguliers, etc. Mais d'une décentralisation, d'une réforme de la Curie, on n'en souffla mot. Ces idées germèrent cependant : on les retrouve développées et systématisées chez Occam, Marsile de Padoue et plus tard chez Nicolas de Cues qui possédait ce traité et l'étudia de près : les notes marginales de *Cues 68* en font foi.

D. H. B.

425. E. Wechssler. *Deutsche und französische Mystik : Meister Eckhart und Bernhard von Clairvaux.* — Euphorion 30 (1929) 40-93.

Il n'entre pas dans l'intention de M. W. de rechercher si, historiquement, S. Bernard a pu exercer une influence sur les idées d'Eckhart. Il constate des faits : entre l'abbé de Clairvaux et le mystique rhénan, des traits communs dénotent une certaine parenté, une communauté d'esprit incontestable ; d'autres traits au contraire les séparent et marquent des personnalités bien distinctes. Peut-être même les divergences sont-elles plus essentielles que ne le dit M. W. A propos de vie active et vie contemplative, n'y a-t-il pas équivoque sur les mots ?

A côté de ce parallèle et agrémenté de longues citations des sermons et des traités allemands — M. W. s'est limité scrupuleusement à ceux dont l'authenticité est hors de doute — on trouvera un exposé de théories d'Eckhart sur la naissance de Dieu dans l'âme et l'union mystique. Avec cela des rapprochements intéressants ; d'autres aussi, plus imprévus. M. W. est bien au courant des dernières controverses. P. 58, à Avicenne il faut ajouter l'influence considérable de Maimonide, d'après J. Koch. *Meister Eckart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters* (voir *Bull.* nº 202). D. H. B.

426. L. Oliger O.F.M. *Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et Apostolorum paupertate.* — Archiv. francisc. histor. 22 (1929) 292-335, 487-511.

Un article très érudit sur la vie et les œuvres de Bonagratia de Bergame précède l'édition de son traité *De Christi et Apostolorum paupertate.* Lorsqu'il revêtit l'habit des Mineurs, probablement à Bergame un peu avant 1310, Bonagratia était docteur *in utroque iure.* Son entrée au couvent, à cette époque fertile en querelles religieuses, n'eut d'autre résultat que de transposer sur un nouveau terrain son ancienne activité d'avocat. Le P.O. distingue trois périodes dans sa carrière, selon les trois grandes causes qu'il défendit. De 1309 à 1318 il lutte contre les Spirituels ; de 1321 à 1328 c'est la fameuse controverse de la pauvreté du Christ ; enfin, à partir de 1328, c'est la rébellion ouverte contre Jean XXII : avec Michel de Césène et Guillaume Occam il s'enfuit d'Avignon et se réfugie auprès de Louis de Bavière. La date de sa mort est assez incertaine. Les uns le font mourir en 1347, d'autres en 1343. Le P. O. propose le 19 juin 1340 et c'est très vraisemblable.

Quant aux œuvres de Bonagratia, elles sont plus juridiques que théologiques, plus polémiques que constructives. On en trouvera ici la liste avec leurs éditions ou leurs mss si elles sont inédites.

Le traité *De paupertate* appartient à la seconde période de sa vie religieuse. Il fut écrit entre le 26 mars 1322 (Bulle *Quia non nunquam*) et le 8 décembre de la même année (Bulle *Ad conditorem canonum*), plus probablement après le chapitre général des Mineurs à Pérouse (mai-juin). Bonagratia y défend ce qu'on pouvait considérer comme le fondement théologique de la pauvreté franciscaine : le Christ en tant qu'homme et les Apôtres, pendant le laps de temps compris entre leur vocation et leur établissement comme chefs de l'Église militante après la résurrection du Christ, n'ont joui d'aucun droit de propriété véritable à l'égard d'aucune chose. Et c'est là, à n'en pas douter, la croyance de l'Église comme celle-ci le montre clairement par son attitude envers la règle de

S. François, par la canonisation de saints franciscains et surtout par la décrétale *Exiit* de Nicolas III. Les sources de Bonagratia sont principalement l'*Apologia pauperum* de S. Bonaventure et le *De perfectione evangelica* de Jean Pecham ; le droit romain est également très souvent cité.

On connaît deux mss de ce traité : *Vat. Ottob. 522* et *Paris B. N. 4046*. C'est le premier, beaucoup plus correct, qui a servi de base à l'édition ; le second n'est guère intervenu que pour le compléter lorsqu'une omission était évidente.

D. H. B.

427. Martí de Barcelona O. M. Cap. *Fra Antoni Andreu, O. M. « Doctor Dulcifluus » (s. XIVe)*.—Criterion 5 (1929) 321-346.

Le franciscain Antoine André, catalan d'origine, semble bien avoir exercé son activité scientifique dans la première moitié du XIVe siècle. Une tradition sérieuse en fait l'auditeur de Scot à Paris. C'est à peu près tout ce que l'on sait de sa vie. Il fut un disciple fidèle de Scot, tellement fidèle que ses ouvrages furent parfois confondus avec ceux de son maître. Le P. M. fait le relevé de ses écrits — ce sont surtout des commentaires d'Aristote — avec la liste de leurs mss et de leurs éditions. Un commentaire des Sentences, publié sous son nom à Venise en 1578 et dont on ne connaît plus aucun ms, ne lui appartient probablement pas.

Cet article pourrait servir d'amorce à une étude plus vaste qui ne serait sans doute pas sans apporter quelque lumière nouvelle dans la question épineuse des œuvres de Duns Scot, car à ce point de vue l'examen des disciples immédiats du Docteur Subtil est capital.

D. H. B.

428. E. Hugueny O. P., G. Théry O. P. et A. L. Corin. *Sermons de Tauler*. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands. *T. I. Sermons I-XXII.* De Noël à l'Ascension. — Paris, Desclée, [1928] ; in 8, vii-336 p.

Comme le rappelle le P. T. dans la préface, une nouvelle traduction de Tauler n'est pas superflue : celle que publiait en 1911 le P. Noël était faite sur le texte latin, plus littéraire que fidèle, de Surius ; celle-ci suit le texte beaucoup plus pur de Vetter. Non contents de choisir un texte convenable, les auteurs ont étudié de près les nombreuses variantes que Vetter y a jointes, pour parfois les préférer au texte adopté. Outre cela, M. C., l'éditeur de *Vienne, Bibl. nat. 2744*, a pu par une comparaison avec ce ms corriger sur de nombreux points ce même texte de Vetter. C'est dire que la traduction se présente avec toutes les garanties de fidélité. Faite d'abord par le P. H., le P. T. l'a reprise par quatre fois, avant la revision finale de M. C.

Une introduction de plus de 150 pages la précède. Le P. T. reproduit ici avec de légères retouches, l'*Esquisse de la vie de Tauler* déjà publiée dans la *Vie spirituelle* (15 Suppl., 1927, p. [117]- [167]). On y trouvera une mise au point très précise de ce que l'on connaît de certain sur la vie du mystique alsacien. Suit une excellente introduction littéraire de M. C. sur l'œuvre authentique de Tauler et le texte des sermons. Le P.H. expose finalement la doctrine mystique de Tauler ; c'est l'étude, un peu remaniée, parue naguère dans la *Rev. Sc. philos. théol.* (10, 1921, 194-221). Dans l'interprétation thomiste dont il la fait suivre, le P. H. glisse assez facilement du terrain de l'histoire stricte sur celui de la spéculation.

D. H. B.

429. RICHARD ROLLE. *Le Feu de l'Amour. Le Modèle de la Vie parfaite. Le Pater.* Traduits par M. NOETINGER O.S.B. (Mystiques anglais). — Tours, A. Mame [1929] ; in 12, cx-399 p.

Malgré les travaux récents de Miss Allen, Miss Comper et d'autres sur Richard Rolle, la longue introduction qui précède la traduction de ces trois opuscules de l'ermite de Hampole n'est nullement superflue.

Dom N. dénie avec raison toute valeur historique à l'*Office*, composé probablement en vue de la canonisation de Rolle, et dont Horstman avait fait naguère la base de sa biographie. Miss Allen elle-même n'a pas été assez radicale sur ce point. Dom N. préfère donner sa confiance aux renseignements fournis par les propres œuvres de Rolle. Celui-ci y apparaît comme un théologien sérieux, au courant des questions débattues et possédant la technique du métier. La forme littéraire des *Postillae* qu'il a parfois employée semble indiquer qu'il fut docteur. D'autre part, des mss de la Sorbonne, du XVII[e] siècle mais basés sur des documents antérieurs, le font associé de Sorbonne en 1326 et probablement déjà dès 1320. Après être passé par Oxford, Rolle serait donc venu terminer sa formation théologique à Paris. Mais est-ce là plus qu'une hypothèse? Il est difficile de le dire et les objections qu'on peut y opposer ne manquent pas. En tout cas, de son séjour dans les universités Rolle emporta une répugnance marquée pour les discussions vaines et les subtilités de la scolastique.

Ordonné prêtre selon toute vraisemblance à son retour en Angleterre, il commença bientôt à vivre en ermite, dénonçant les abus du clergé et défendant — contre les religieux mendiants, semble-t-il— la supériorité de la vie contemplative telle que l'avait comprise toute la tradition patristique et médiévale. La spiritualité de Rolle est ainsi très traditionnelle dans son fond et, comme le remarque dom N., elle s'inspire beaucoup plus des théologiens que des mystiques.

Richard Rolle exerça assez d'influence sur son temps pour qu'on puisse le considérer comme le chef d'une école qui brilla pendant tout le XIV[e] siècle. Dom N. en souligne les traits caractéristiques et la compare aux écoles mystiques qui florissaient sur le continent vers la même époque. D. H. B.

430. G. SIEDEL. *Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik.* Nach Luthers Druck von 1518 hrsgb. — Gotha, L. Klotz, 1929 ; in 8, xi-198 p. Mk. 7.

431. J. PAQUIER. *Le Livre de la Vie parfaite* (*La Théologie germanique*). Traduction française. — Paris, J. Gabalda, 1928 ; in 16, 223 p.

Nous signalons ici ces deux traductions en raison des introductions qui les précèdent. Celle de M. S. est de loin la plus considérable, et par le volume et par l'intérêt. Il faut féliciter son auteur de l'effort qu'il a fait pour comprendre l'idée maîtresse et l'esprit de la *Théologie germanique* par son ambiance historique plutôt que par l'influence qu'elle exerça sur le protestantisme naissant. Cette ambiance, c'est celle de l'école mystique dominicaine à laquelle l'auteur du traité, custode de la maison des Chevaliers de l'Ordre teutonique à Sachsenhausen

près de Francfort, se révèle étroitement apparenté. M. S. compare longuement la théorie de l'union de l'âme avec Dieu— thèse générale de la *Théologie germanique* — avec celle de S. Thomas, de Thierry de Fribourg, de Maître Eckhart, de Suso et de Tauler. Sa conclusion est que l'école rhénane a évolué de plus en plus vers un thomisme plus pur ; la *Théologie germanique* est l'aboutissement de cette courbe.

Sans songer à nier le moins du monde la grande influence de S. Thomas sur la mystique dominicaine, il faut remarquer cependant que certains rapprochements sont plus apparents que réels ; d'autres demanderaient à être nuancés davantage ; quelques exposés auraient besoin de correctifs (par ex. le *lumen gloriae* chez S. Thomas). Un second point faible ce sont les lacunes de l'information. M. S. ignore par exemple la thèse de Durantel pour les relations de S. Thomas avec le Ps.-Denys, les travaux du P. Théry sur Eckhart et Tauler, l'étude de J. Paquier sur *L'Orthodoxie de la Théologie germanique.*

La dernière partie de l'introduction de M. S. traite la question du texte. Question très controversée comme l'on sait. Trois textes sont en présence : les fragments publiées par Luther en 1516, l'édition complète, par Luther également, en 1518, le manuscrit de 1497, découvert en 1843 et publié depuis par W. Uhl. Une comparaison détaillée conduit M. S. à préférer le texte de 1518 et ce choix se justifie très bien, semble-t-il. Le manuscrit de 1497 au contraire a tendance à laisser de côté les passages difficiles, à insérer des explications, à amplifier les preuves scripturaires. Ses interpolations se trahissent parfois par l'emploi de la seconde personne du singulier, inconnu au reste de l'ouvrage.

M. P. reprend lui aussi la question. Il conclut en faveur du manuscrit de 1497 et pour ce motif il traduit le texte de Uhl. Mais à côté de la discussion serrée de M. S. ses arguments paraissent quelque peu à priori. A l'en croire ce serait Luther qui aurait falsifié le texte primitif et par d'habiles remaniements en aurait fait disparaître ce qui s'opposait à ses idées nouvelles. La preuve stricte d'un pareil méfait semble bien difficile à établir et les indices relevés par M. P. ne sont pas suffisamment convaincants. Lui-même d'ailleurs admet l'entière orthodoxie de l'édition luthérienne. D. H. B.

432. A. Ivars O.F.M. *Sobre la graduación en Teología de Fr. Nicolás Costa, O.F.M.* — Archivo Ibero-americ. 32 (1929, II) 386-391.

A Cambridge lors du grand schisme, on exigeait des futurs maîtres en théologie un serment de fidélité au pape de Rome Urbain VI. Plutôt que de prêter ce serment, Nicolas Costa, en 1379, renonça à son grade et s'en vint tenter la chance à Paris. Muni des plus hautes recommandations, celle du pape d'Avignon Clément VII et celle de l'infant Juan d'Aragon, il espérait obtenir le bonnet de docteur dès le printemps de 1380. Divers documents, que publie le P. I. et qui ont trait à des secours en argent que Pierre IV d'Aragon lui envoie ou qu'il demande pour lui à Majorque la ville natale de Nicolas, montrent qu'on le fit attendre jusqu'en 1383. D. H. B

433. Francesc Eiximenis. *Doctrina compendiosa.* Text i anotació pel P. Martí de Barcelona, O. M. Cap. (Els nostres classics

24). — Barcelona, Els nostres classics, 1929 ; in 12, 157 p. Pes. 5.

434. A. Ivars O.F.M. *C R de Francesco Eiximenis* (voir *Bull.* nº 433). — Archivo ibero-americ. 32 (1929, II) 278-291.

Dans une étude récente (voir *Bull.* nº 116), le P. M. émettait des doutes sur l'authenticité de la *Doctrina compendiosa.* Aujourd'hui, après mûre réflexion, il se décide à la publier quand même sous le nom de François Eiximenis. Cet opuscule est la mise par écrit, semble-t-il, d'une discussion entre Eiximenis et les jurats de Valence, vers la fin du XIVe siècle. Une phrase du prologue résume assez bien son contenu : la première partie montre comment on peut et doit vivre selon la justice, la seconde comment on peut et doit remplir un office public, en toute loyauté et diligence.

Parmi les 8 mss connus le P. M. a fixé son choix sur *Barcelone, Arch. Cour. Arag. Ripoll 85*, contemporain d'Eiximenis. Quelques variantes seulement de *Barcelone, Arch. Cour. Arag. Sant Cugat 79* et *Barcelone, Bibl. Catal. Aguiló 12* sont notées à la fin du volume. Ce n'est donc pas à proprement parler une édition critique ; elle rendra néanmoins de précieux services et elle est à sa place dans l'élégante collection catalane *Els nostres classics.* L'orthographe du ms a été légèrement modernisée et un glossaire des mots archaïques termine l'ouvrage.

Le P. I. fait à cette édition quelques remarques critiques. Des parallèles frappants avec le *Regiment de la cosa publica* de François Eiximenis enlèvent toute hésitation quant à l'authentiité de la *Doctrina compendiosa* (Mais cet argument est-il très fort ?). Sa composition est à placer, semble-t-il, en 1395. Le ms *Madrid, Bibl. nac. 10265* était déjà connu et le P. M. a eu tort de ne pas le préférer à *Ripoll 85*, car à la comparaison il se révèle de loin supérieur à ce dernier. Enfin, dans l'orthographe adoptée le P. M. n'a pas montré assez d'uniformité. D. H. B.

435. A. Hyma. *Drie en twintig brieven van Geert Groot.* — Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 54 (1929) 1-49.

M. H. achève la publication des lettres de Gérard Groot. Ce sont les lettres 16 à 23, d'après *La Haye, Kon. Bibl. 78 I 55*, sauf les deux dernières dont le texte complet n'est connu que par *Paris, Nat. nouv. acq. lat. 1250.* Signalons la lettre 19 sur le schisme et l'hérésie. D. H. B.

XVe s. **436.** J. van Ginneken S. J. *Op zoek naar den oudsten tekst en den waren schrijver van het eerste boek der Navolging van Christus.* Tekstvergelijkende Spoor-naspeuringen (Koninkl. Vlaamsche Acad. voor Taal- en Letterkunde). — Wetteren, J. De Meester, 1929 ; in 4, 133 p.

Après avoir annoncé depuis plusieurs années déjà des découvertes sensationnelles sur l'auteur de l'*Imitation*, que l'on pouvait croire solidement acquise à Thomas a Kempis, le P. v. G. livre aujourd'hui au public les preuves de sa théorie nouvelle. Celle-ci est assez connue pour qu'il suffise de la rappeler en quelques lignes.

Mgr Puyol, qui avait autrefois examiné un certain nombre de mss de l'*Imitation*, les avait classés en deux grandes familles Q et P. Le P. v. G. prend ces résultats pour point de départ de son enquête, dont l'horizon est beaucoup plus vaste. Une série de mss latins apparaît rebelle à ce classement bipartite et forme une troisième famille O. De l'étude attentive des variantes, il résulte que O est la plus ancienne et Q la plus récente.

Bien plus, l'examen des mss néerlandais et des traductions en langues vulgaires, allemande, française, italienne, anglaise, espagnole, danoise, va permettre de remonter au delà de O. Ces traductions en effet n'ont pas été faites sur un texte latin, mais sur un texte néerlandais antérieur *Ω*. Le texte latin ne serait donc que la traduction de l'original *Ω* ou du texte répandu dans les diverses langues de l'Europe occidentale et que le P. v. G. dénomme Z. Par ce fait s'expliqueraient non seulement les néerlandismes de l'*Imitation*, mais en même temps ses gallicismes et ses italianismes.

D'autre part, si avant Q, que tout le monde admet être le texte de Thomas a Kempis, il faut trouver place pour quatre rédactions au moins, il est impossible de maintenir la candidature de Thomas. C'est plus tôt qu'il faut chercher l'auteur et de multiples indices mènent dans la direction de Gérard Groot. Celui-ci serait donc l'auteur de *Ω* ; Thomas a Kempis n'aurait été que le rédacteur définitif de Q, qui devait devenir le texte officiel. Plus tard on y conforma les textes antérieurs eux-mêmes, ce qui explique pourquoi ils ne nous sont pas parvenus à l'état pur.

Ce bref schéma ne peut donner qu'une faible idée du travail patient et ardu qu'exigea pareille enquête. Le P. v. G. se meut dans ce labyrinthe avec la plus grande aisance. Mais la solidité de l'ouvrage répond-elle à la virtuosité de l'auteur ? Si l'on désire en juger tant soit peu, dans un problème des plus complexes et des plus délicats, on pourra s'en rapporter aux appréciations suivantes (*Bull.* n° 437, 438, 439). D. H. B.

437. J. Huyben O.S.B. *Geert Groot en de Navolging*. — Ons geest. Erf 3 (1929) 304-330.

Dom H. n'avait pas attendu le dernier mot du P. van Ginneken pour en attaquer la thèse. Le réquisitoire final en faveur de Gérard Groot n'ébranla pas ses convictions, au contraire. Il en entreprit la critique dans *De Tijd* 21, 22 et 24 juin 1929, car on a pris en Hollande, depuis quelques années, l'habitude de traiter la question de l'*Imitation* dans les colonnes des grands quotidiens (le P. Kruitwagen O. F. M. devait le faire quelques jours plus tard dans *De Maasbode* 7, 8, 9, 11 juillet). Ce sont ces trois articles, dont le ton trahit parfois l'origine, qui sont ici reproduits, allongés de notes justificatives.

Trois reproches fondamentaux sont adressés au P. v. G. : ses conclusions vont à l'encontre de faits solidement établis, son point de départ manque de la rigueur nécessaire et sa méthode est trop subjective pour mériter la confiance. Plus particulièrement, la date de certains mss est systématiquement reculée sans raison apparente, si ce n'est la thèse à prouver. A cette tactique dom H. oppose le fait significatif que des quelques 240 mss datés, aucun n'est antérieur à l'autographe de Thomas a Kempis (1424). La provenance des mss est traitée avec autant d'arbitraire ; ainsi, des 27 mss du groupe P, que l'on dit d'origine

néerlandaise pour la plupart et en relation spéciale avec les chartreux, 5 en réalité viennent de Hollande et 3 seulement de couvents de chartreux.

Beaucoup de détails biographiques sur Gérard Groot sont fantaisistes : il est né en 1340 et non en 1330, jamais il n'a été chartreux et quant il était l'hôte de la chartreuse de Munnikhuizen, Henri de Calcar n'y était pas prieur.

Dans la classification des mss les lacunes ne sont pas moins considérables. Souvent des mss sont rangés dans telle famille on ne sait trop pourquoi. Parmi les 16 mss du groupe O — groupe très important puisqu'il représenterait la première traduction latine par Gérard Groot — 4 seuls ont été réellement examinés par le P. v. G. Le nombre des variantes étudiées est d'ailleurs insuffisant pour assurer l'exactitude du classement. Les données historiques sont sacrifiées à la critique interne et celle-ci, réduite à ses seules lumières, laisse la part trop large au subjectivisme — le P. v. G. s'en remet très souvent en effet à l'instinct, au flair — ; ni l'existence d'un texte latin O, antérieur à Thomas a Kempis, ni celle d'un texte primitif néerlandais n'est appuyée sur des preuves suffisantes.

En un mot, tout le bel édifice élevé avec adresse et patience par le P. v. G. n'est qu'un fragile château de cartes. D. H. B.

438. P. Post. *De auteur van de Navolging van Christus.* — Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 54 (1929) 110-143.

Ce sont à peu près les objections de dom Huyben que formule à son tour M. P. contre le P. van Ginneken : méthode trop subjective, date et provenance des mss inexactes, aucun indice plus favorable à Gérard Groot qu'à Pomerius, Rudolphe de Saxe ou Henri de Calcar, pas de preuve solide de la priorité de O et de *Ω*. Malgré la qualité des matériaux accumulés, le P. v. G. n'est pas parvenu à rendre sa conviction communicative. D. H. B.

439. G. Gorris. *Nieuwe debatten over den schrijver van de Navolging van Christus.* — Studiën 112 (1929, II) 147-166.

Cet article donne la note juste, semble-t-il, dans la querelle de l'*Imitation*. Il reconnaît avec équité les mérites du P. v. G., il n'en cache pas les faiblesses.

Parmi les reproches, il y a les défauts de méthode : montrer une assurance trop grande qui laisse sceptique plutôt qu'elle ne convainc, ne pas donner au lecteur le moyen de juger de la valeur des dates ou des variantes adoptées (l'objection de dom Huijben d'avoir antidaté des mss, même si elle était fondée — car la date d'un ms est toujours plus ou moins sujette à caution — ne ruinerait pas nécessairement la thèse, basée sur la critique interne). D'autre part, ce qu'il peut y avoir chez le P. v. G. de subjectif dans l'appréciation de certains textes et les difficultés qu'on peut lui opposer — par exemple que les groupes *Ω*, Z, O renferment tous des variantes P ou Q — tout cela ne peut empêcher de reconnaître l'effort réalisé et la force de persuasion qu'acquièrent, du fait de leur multiplication, des détails en eux-mêmes fort minces.

Le P. v. G. parle de conviction et de certitude. Il est préférable d'employer le terme hypothèse, et c'est une hypothèse qui mérite d'être examinée avec attention. On peut donc dire que la question de l'*Imitation* est entrée dans une

nouvelle phase, qui ramène vers l'étude de la tradition manuscrite, et plus spécialement des mss néerlandais et des traductions en langues vulgaires. D. H. B.

440. H. Gleumes. *Die Frage nach dem Verfasser der Imitatio Christi.* — Zeitschr. Asz. Myst. 4 (1929) 70-74.

M. G. rappelle la découverte du manuscrit de Lübeck par P. Hagen et se refuse à voir dans ces fragments de l'*Imitation* une première ébauche du texte remanié et développé plus tard par Thomas a Kempis. C'est bien plutôt une adaptation postérieure, à l'usage des religieuses du couvent de Saint-Michel à Lübeck. La différence de style qu'on objecte peut s'expliquer du fait que la plupart des prières et des élévations pieuses y ont été supprimées. Il serait par contre fort étonnant, si c'était là une *Imitation* primitive, qu'aucun autre ms n'en ait été conservé, et un tel procédé de composition de la part de Thomas a Kempis serait un exemple unique dans toute la littérature ascétique sortie de ce milieu des Frères de la vie commune. D. H. B.

441. P. Debongnie C. SS. R. *Un témoignage méconnu en faveur de Thomas a Kempis.* Le ms. 4338 de Vienne. — Revue Hist. ecclés. 26 (1930) 109-115.

Il s'agit de l'attribution de l'*Imitation* par *Vienne Nat. Bibl. 4338* à un *quidam canonicus regularis ordinis S. Augustini.* Cette note, à l'intérieur du plat, est du XV[e] siècle comme le ms lui-même. Celui-ci contient les trois premiers livres de l'*Imitation* sur papier en usage dans ces parages entre les années 1435-1442. Il est à ranger dans le groupe *n* de Puyol et tout indique en lui une copie du *Clm 7830*, originaire de l'abbaye d'Indersdorf en Bavière : même contenu, même disposition, mêmes variantes. Une main contemporaine, celle même qui a écrit la note sur l'auteur, l'a corrigé avec soin (ces corrections sont-elles encore dans le sens de *Clm 7830* ?). On peut se croire aux environs de 1440.

C'est donc là un nouveau témoin de la tradition qui, à Indersdorf, attribuait l'*Imitation* à une chanoine régulier de S. Augustin. Un autre ms de 1441, originaire de la même abbaye, porte une inscription similaire. Quelques années plus tard — dès 1447 —, dans le même milieu, on désignera expressément Thomas a Kempis. D. H. B.

442. J.-B. Monnoyeur O.S.B. *L'auteur de l'Imitation.* — Ligugé, Abbaye Saint-Martin, [1929] ; in 4, 12 p. Fr. 10.

443. J.-B. Monnoyeur O.S.B. *Gerson, auteur de l'Imitation.* — Revue liturgique et musicale 13 (1929-30) 2-6, 32-37, 69-72, 118-123.

Après l'offensive du P. van Ginneken en faveur de Gérard Groot, voici que s'en déclanche une autre en faveur de Gerson. Dom M. veut faire place nette une fois pour toutes et dans ce but il emploie les pièces de gros calibre : « argument nouveau et décisif », « argument apodictique », « synchronisme accablant», « preuves formelles », etc. Rassurons-nous de suite, ce feu terrible fait plus de bruit que de mal.

Deux arguments principaux sont mis en ligne. L'un négatif : Thomas a Kempis n'a pu composer l'*Imitation* car sa doctrine sur l'union mystique est en contra-

diction flagrante avec celle de ce livre ; l'autre positif : des témoignages formels et très anciens attribuent l'œuvre à Jean Gerson.

Premier argument. La comparaison qu'établit dom M. entre Gerson et l'*Imitation* d'un part, entre Thomas a Kempis et l'*Imitation* d'autre part, l'amène à conclure à l'accord de Gerson et au désaccord de Thomas avec la doctrine de l'*Imitation* : comme celle-ci, Gerson nie la possibilité de contempler ici-bas la nature divine, tandis que Thomas admet dès cette vie une vision intuitive de la divinité. Seulement, à y regarder de plus près, on remarque que parmi les textes du *De elevatione mentis ad inquirendum summum bonum* (Pohl II 399-403) allégués par dom M., plusieurs ne parlent que des esprits bienheureux ; ils ne sont donc pas *ad rem*. Ailleurs, Thomas a Kempis distingue toujours cette vision du bienheureux de la vision qui est le sommet la contemplation mystique ici-bas ; celle-ci reste toujours inférieure à l'autre. D'autres passages sont mal interprétés : pour Thomas ce n'est pas son image archétype que l'homme veut voir en Dieu, c'est bien plutôt en lui-même, parce que créé à l'image de Dieu, qu'il peut trouver le reflet de la divinité, et plus cette image sera pure par le détachement des choses terrestres et la grâce divine, plus l'homme s'élèvera dans la contemplation : *Ut te ipsum in me ipso illuminata ratione inveniam : qui me ad tuam pretiosam et incorruptibilem fecisti imaginem. Non enim in aliqua mundi creatura tanta relucet sapientiae tuae pulchritudo et similitudo, sicut in hominis anima quam tui capacem fecisti.*

Qu'on se rappelle en même temps certains textes de l'*Imitation*, comme celui-ci : *O lux perpetua, cuncta transcendens lumina: fulgura coruscationem de sublimi penetrantem omnia cordis mei intima... O quando veniet haec beata et desiderabilis hora ; ut tua me saties praesentia : et sis mihi omnia in omnibus* (III 34). Qu'on y ajoute la communauté de doctrine et de langue relevée depuis longtemps entre l'*Imitation* et les traités authentiques de Thomas a Kempis. En faut-il davantage pour que l'« opposition flagrante » dont parle dom M. ne paraisse fort atténuée ?

Second argument. Le premier témoignage — trois vers de l'*Epitaphium Gersoni* de 1429 — est une allusion beaucoup trop vague pour qu'on puisse y reconnaître avec certitude l'*Imitation*. Le second, celui qui doit faire la lumière définitive, serait le témoignage de Thomas de Gerson, le neveu du Chancelier. Il s'agit de la copie d'une note trouvée au feuillet de garde d'un imprimé de la Bibliothèque Sainte-Geneviève. On y raconte que Thomas de Gerson aurait fait copier dans un même manuscrit les quatre livres de l'*Imitation*, le *De meditatione cordis* de Gerson et les *Synonymes* de S. Isidore. Or ces ouvrages se retrouvent suivant le même ordre dans le ms de Leschassier, où l'*Imitation* est attribuée à Gerson. Donc cette attribution doit avoir pour auteur Thomas de Gerson lui-même.

Nous avouons ne pas y voir une preuve aussi formelle que ne le dit dom M. Le texte même de la note semble défavorable à une telle interprétation. Pour plus de clarté citons en les premières lignes : *Ce livre m'a esté donné par mon cousin Guillaume Michel, dit de Tours, qui a esté depuis l'an mil quatre cens quarante jusques à la mort avec Thomas de Gerson, chantre à Saint-Martin de Tours* ; *et il m'a dit qu'il me le donnait en ceste langue parce que je n'entend pas le latin et pour ce qu'il y mette qu'il est de Campis, cela n'est pas. C'est feu son maître qui en est le véritable et seul autheur, jaçoy qu'il l'ait voulu donner à son oncle*

messire Jean Gerson, Chancelier de Paris, par humilité, et qu'il a encore composé un autre livre intitulé des sept paroles de nostre Benoist Saulveur en l'arbre de la Croix... « Ce livre » est-ce l'*Imitation*? Très probablement, comme le fait penser la mention de Kempis. Mais alors, si l'on peut ajouter quelque foi à cette histoire plutôt curieuse, ce serait « feu son maître », c.-à-d. d'après le contexte Thomas de Gerson, et non son oncle « le seul et véritable autheur ». Peut-être pourrait-on expliquer et la mention de Kempis et l'attribution à Thomas de Gerson par une méprise du rédacteur de la notice qui aurait confondu auteur et traducteur. Thomas de Gerson n'aurait fait que traduire l'*Imitation* (il s'agit en effet ici d'un livre traduit en français) comme le traité *Des sept paroles*, « qu'il a encore composé » semble bien n'être lui aussi que la traduction d'un traité latin.

Ce n'est là qu'une hypothèse. Ce qui est certain, c'est que rien ne justifie, l'assurance de dom M. à conclure que « le doute n'est plus possible : Thomas a Kempis est le copiste et Gerson est l'auteur de l'Imitation ».

Cette brochure a été reproduite dans la *Rev. liturg. et music.* avec de légers remaniements qui n'en modifient pas la substance. Dom M. y reprend les arguments de A. Pereire en faveur de Gerson. La réfutation qu'en a donnée dom Huyben (*Vie spirituelle*, 14 Suppl., 1926, p. [21f]-[222]) garde toute sa force.

D. H. B.

444. J.-B. MONNOYEUR O.S.B. *Sermon du Chancelier Jean Gerson pour le retour des Grecs à l' Unité.* — Irénikon 6 (1929) 721-766.

Gerson a toujours rêvé de voir rétablie l'unité de l'Église entière. Avec un courage inlassable il a lutté par tous les moyens contre le schisme d'Occident jusqu'à sa disparition par l'élection de Martin V au concile de Constance en 1417. En 1409 déjà, lorsque le choix du concile de Pise s'était porté sur Pierre de Candie, il avait pu croire la paix prochaine. Bien plus, le nouveau pape étant grec, il le voyait déjà ramener à l'obédience de Rome les orientaux séparés. Tous les espoirs semblaient permis. Ce fut dans cette pensée qu'il prononça devant Charles VI et la cour, la troisième semaine de l'Avent 1409, le présent sermon en faveur « de la paix universele de toute saincte Eglise, tant des Latins en soy, comme des Grecs avec les Latins ».

Le texte édité ici est celui de l'unique manuscrit connu, *Paris B. N. fr. 25552* déjà publié autrefois par le prince Galitzin, à un très petit nombre d'exemplaires, et non sans de nombreuses erreurs de lecture. Dom M. y a joint la traduction latine des *Opera Gersonii* de Dupin.

D. H. B.

445. P. J. M. HESKES. *Kardinaal Nicolaas van Cusa en de scholastiek.* — Studia catholica 6 (1929) 1-21.

Sans apporter aucune vue nouvelle, M. H. expose avec clarté quelques grandes idées du système cusien : Dieu transcendant — quoi qu'on en ait dit parfois, — l'univers issu de Dieu et retournant vers lui, la place centrale de la personne du Christ.

Il reprend à son compte — avec plus de nuances peut-être — la thèse de P. Rotta (voir *Bull.* n° 60) sur le « médiévalisme » de Nicolas de Cues et tient à montrer que le cardinal, dans ce qui serait le fond de sa pensée, la tentative

de coordonner la philosophie avec le donné révélé, ne fait que continuer la lignée des grands docteurs médiévaux. Encore faut-il admettre avec l'auteur que la Renaissance est issue du moyen âge par un progrès normal, une évolution naturelle, et que Nicolas de Cues est tout spécialement apte à nous faire passer sans heurt de la scolastique à la pensée moderne. Avec raison M. H. ajoute que moyen âge n'est pas synonyme de thomisme. A côté de ce système, d'autres méritent d'être étudiés et celui du Cusan en particulier qui sous certains aspects pourrait plus facilement servir de pont entre les vérités religieuses et les philosophies contemporaines. D. H. B.

446. E. Vansteenberghe. *Un petit traité de Nicolas de Cues sur la contemplation.* — Rev. Sciences relig. 9 (1929) 376-390.

M. V. analyse, d'après *Vat. lat. 1244*, le sermon *Signum magnum* que Nicolas de Cues prononça à Coblence pour la fête de l'Assomption, le 15 août 1439. C'est un véritable petit traité de la contemplation clair et substantiel, qui commente l'évangile du jour, celui de Marthe et Marie. On y trouve en effet une définition de la contemplation — celle-ci est d'ordre essentiellement affectif et gratuit — ; l'énumération des dispositions qui y préparent et des deux voies qui y mènent : la considération du monde et la connaissance de soi-même ; enfin, les divers degrés de contemplation qu'on peut atteindre sans toutefois parvenir dès cette vie à la vision immédiate de Dieu.

L'influence des Victorins est prépondérante. Nicolas de Cues doit beaucoup au *Benjamin minor* de Richard et aux *Commentaria in Hierarchiam caelestem* de Hugues. Toutefois il s'en sépare sur deux points importants : la définition de la contemplation, qu'il prend au sens strict, et son terme qui n'est pas Dieu lui-même. Ici ses maîtres sont S. Grégoire (qu'il ne paraît connaître cependant qu'à travers les citations de la 2 2 de S. Thomas) et surtout S. Bernard.

Ces traits sont à relever, car ce sermon, de même que celui de Noël 1439 récemment publié (voir *Bull.* n° 272), permet de saisir l'atmosphère intellectuelle de Nicolas de Cues à la veille de la publication du *De docta ignorantia*. D'autre part le schéma de ce sermon se retrouve déjà esquissé dans un autre de 1431 sur le même texte *Signum magnum*. On voit ainsi Nicolas de Cues pendant toute cette période se nourrir de S. Bernard et des Victorins, comme il l'avait fait auparavant de S. Bonaventure et de Gerson. D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Octobre 1930.

447. A. d'Alès. *La théophanie de Mambré devant la tradition des Pères.* — Rech. Sc. rel. 20 (1930) 150-160. IIe s.

D'un examen rapide il résulte qu'avant le IVe s. ni Grecs ni Latins n'adoptent une exégèse trinitaire de la Théophanie : l'opinion courante y voyait une manifestation du Verbe. Le progrès de la théologie nicéenne a fait abandonner cette exégèse. En Occident l'autorité de S. Augustin a contribué à généraliser l'explication trinitaire. Mais elle resta toujours un peu hésitante à s'affirmer. Rien donc d'un consensus à son sujet. D. B. C.

448. H. Koch. *Adhuc Virgo.* Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. (Beiträge z. histor. Theol. 2). — Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929 ; in 8, 44 p. Mk. 3.

449. B. Capelle O.S.B. « *Adhuc Virgo* » *chez saint Irénée.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 388-395.

M. K. examine successivement les textes relatifs à la virginité *in partu* et *post partum*, depuis Ignace, Justin, Hégésippe, Irénée etc. — Il entend démontrer qu'Irénée ignorait la croyance devenue traditionnelle. Il rapproche ses paroles de celles de Justin et de l'opinion bien connue de Tertullien et conclut : l'Occident n'a cru à la virginité *post partum* qu'au IVe siècle. L'Orient l'admit beaucoup plus tôt sous l'influence du docétisme gnostique.

Dans la seconde partie de sa brochure, M. K. disserte sur les deux textes bibliques (*Mt.* 1, 25 et *Lc.* 2, 7) qui commandent toute cette matière.

Je puis m'abstenir ici de remarques critiques. Je crois avoir montré dans mon article que M. K. s'est trompé sur le compte d'Irénée, lequel, avec S. Justin, témoigne de la croyance occidentale dès le second siècle. Dans la façon de se représenter l'histoire ancienne de ce dogme, il faut tenir compte de la négation de Tertullien et de la manière dont s'exprime Origène. D. B. C.

450. J. Lebon. *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 129-159.

Étude très précise des textes de Tertullien, Irénée et Justin sur le double parallèle Adam-Christ, Ève-Marie. La conclusion est que, dans la pensée de ces auteurs, Marie fut associée à l'œuvre de salut comme Ève l'avait été à l'œuvre de mort. Là gît le sens traditionnel de la « médiation ». M. L. estime que les cir-

constances du triple témoignage des théologiens occidentaux conduisent à penser qu'ils expriment une croyance traditionnelle. Peut-être même le parallélisme Ève-Marie, dominé par l'idée de la virginité, a-t-il été établi par les Apôtres, contre les Juifs. D. B. C.

451. B. CAPELLE O.S.B. *Les origines du symbole romain.* — Rech. théol. anc. méd. 2 (1930) 5-20.

452. J. LEBRETON. *Les origines du symbole baptismal.* — Rech. Sc. rel. 20 (1930) 97-124.

L'article des *Rech. Théol.* reprend l'étude parue en 1927 dans la *Revue bénédictine*, p. 33-45. Il la confirme généralement mais la corrige sur quelques points, surtout après le XIVe des *Symbolstudien* de H. LIETZMANN (*ZNTW* 26, 1927, p. 75-95). Il me paraît aujourd'hui qu'on doit admettre un symbole romain bref antérieur à R. La première forme longue serait d'avant 150. La forme classique a dû être fixée au courant du IIIe siècle. L'article développe à nouveau la preuve que le passage de la forme brève à la forme longue ne s'est pas effectué de la manière dont Holl l'a imaginé.

Le P. Lebreton a bien voulu consacrer à mon étude un bienveillant et instructif travail. D'accord avec moi sur presque tous les points, il se refuse à abandonner l'opinion qui voudrait que le développement christologique ait été d'abord annexé au troisième article. A tort, je pense, car le fait qu'on rencontre cette annexion non seulement dans Irénée mais encore dans Justin ne prouve pas qu'elle ait été traditionnelle, mais seulement qu'Irénée s'inspire ici, comme souvent ailleurs, de Justin. Encore moins démontre-t-on que cette annexion s'est faite dans un symbole. Les indices en sens contraire prennent leur valeur du fait que le formulaire paraît être déjà celui de R. Le témoignage de l'*Epideixis* est ici particulièrement intéressant car ce catéchisme reflète plus l'usage liturgique que le grand traité d'Irénée.

Parmi les adhésions qui me sont parvenues je dois noter celle de M. Erik Peterson qui me signale un très intéressant article (*Die Einholung des Kyrios*, dans *Zeitschr. system. Theol.* 7, p. 682-702) où il démontre que *Κύριος Ἰησοῦς Χριστός* est une acclamation, et celle du P. Jungmann. Celui-ci me rappelle qu'il a corrigé en 1924 (*Zeitschr. kath.Theol.* p.465-68) le papyrus de Der-Balyzeh : la fin doit se lire *ἀνάστασιν ἐν ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ*. Il me renvoie aussi aux considérations de dom Connolly dans le *Journ. theol. St.* 28 (1926-27) p. 82sv. où mon savant confrère ramène au Ve s. les textes du papyrus. S'il en est ainsi la mention que j'en ai faite devient superflue.

M. Lietzmann m'écrit, avec courtoisie, que malgré ce qui nous sépare encore, nous ne sommes plus très loin l'un de l'autre. Je le crois aussi et m'en réjouis. D. B. C.

IIIe s. **453.** J. VOGT. *Orbis Romanus.* Zur Terminologie des römischen Imperialismus (Philosophie und Geschichte, 22). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929 ; in 8, 32 p. Mk. 1.80.

L'objet de cet opuscule est l'histoire ancienne du terme *Orbis Romanus*, pris en son sens politique. Il fallait évidemment toucher à la signification chrétienne. C'est en raison de cette dernière que l'opuscule nous intéresse ici.

A partir du IIe s. avant notre ère les romains, sous l'influence des grecs, ont commencé à regarder Rome comme la tête de l'*οἰκουμένη*, *caput orbis terrarum.* Tête de plein droit, en raison de sa situation géographique — *medio mundi,* — de son rôle politique — *imperium orbis terrae* — et de sa mission civilisatrice — *salus generis humani.*

La religion chrétienne elle aussi prétendra dès ses débuts à une domination universelle. Tant qu'elle sera en guerre avec l'Empire, elle se dira simplement *catholica, per orbem terrarum diffusa* (Ignace, Irénée, Tertullien, Cyprien etc.). Mais une fois qu'elle sera reconnue officiellement et que son centre coïncidera avec celui de l'Empire, elle prendra à son compte la terminologie romaine.

Cependant le progrès des connaissances géographiques avait fait voir d'assez bonne heure déjà aux plus clairvoyants que cette terminologie n'était pas exacte : l'Empire n'englobait nullement toute l'*οἰκουμένη*. On proposa donc de ne plus parler désormais d'*Orbis terrarum* mais d'*Orbis Romanus* (Lucain). Mais l'indéracinable tradition et surtout le christianisme réussirent si bien à maintenir l'idée de l'universalisme de Rome qu'on en vint à imposer ce sens au terme *Orbis Romanus* lui-même, né pourtant du besoin d'y apporter des restrictions. On connaît la célèbre apostrophe de saint Léon :... *te* (Romam) *ad hanc gloriam provexerunt* (apostoli) *ut... per sanctam beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena* (*Serm.* 82).

D. M. C.

454. F. J. Dölger. *Tertullian über die Bluttaufe* (Tertullian, De baptismo 16). — Antike Christ. 2 (1930) 117-141.

Excellente page d'histoire des dogmes. M. D. procède d'abord à la fixation du texte. Rien n'est à changer et tout est facilement intelligible. Notamment dans « qui in sanguinem eius crederent, aqua laverentur, qui aqua lavissent, et sanguinem portarent », *portarent* n'est pas à altérer en *potarent.* Il ne s'agit pas de l'eucharistie, mais du martyre. *Portare* signifie ici « supporter ».

La théologie exprimée dans ce beau passage est celle du martyre,second baptême. M. D. montre qu'elle était déjà générale au second siècle. Il fait remarquer que, dans les milieux populaires, on a attaché une importance un peu superstitieuse au fait de « verser » son sang, par analogie matérielle avec le baptême.

D. B. C.

455. E. Frutsaert S. I. *La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200.* — Nouv. Rev. théol. 62 (1930) 379-390.

456. A. M. Vellico O.F.M. « *Episcopus episcoporum* » *in Tertulliani libro de Pudicitia.* — Antonianum 5 (1930) 25-56.

Le P. Frutsaert ne croit pas que, au temps de Tertullien, aucun péché ait été considéré comme ecclésiastiquement irrémissible. Il émet l'hypothèse d'une « absolution à échéance », c'est-à-dire d'un acte sacramentel de l'Église,au début de l'exomologèse, l'effet de cet acte ne devant se produire qu'à l'expiration du temps de pénitence. La triade des péchés majeurs exigeait satisfaction jusqu'à la mort, tandis que la pénitence des péchés moindres se terminait plus tôt. Malheureusement l'histoire ignore tout cela. L'exomologèse apparaît toujours comme préalable à la réconciliation. Les diatribes de Tertullien contre l'*Episco-*

pus episcoporum n'ont de sens que s'il s'agit de remettre ou non le péché d'adultère. Et que ce ne soit point là de sa part erreur ou calomnie, la teneur même de l'edictum qu'il combat le montre assez : *ego moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.*

L'étude du P. Vellico a une tout autre valeur. L'on a fort discuté ces derniers temps sur l'identité de l'*Episcopus episcoporum* pris à partie par Tertullien. Le P. V. observe que les arguments en faveur de l'évêque de Carthage viennent de l'ensemble du *De Pudicitia,* tandis que ceux qui recommandent le pape de Rome se déduisent du passage où il est directement question du décret. Réduite à ces termes, la discussion est sans issue car des raisons puissantes militent pour les deux parties. Tout s'arrange si l'on suppose que le pamphlet est dirigé contre l'évêque de Carthage, mais qu'il cite et combat un édit du pape de Rome. Non seulement rien ne s'oppose à cette explication mais, dit le P. V., tout la recommande.

Elle avait été proposée par G. Esser en 1914. Le P. Franses l'a reprise en 1925, en la compliquant inutilement. Le P. V. la défend aujourd'hui avec beaucoup de sagacité.

La question est d'importance pour fixer le rôle que jouait dès lors dans la catholica l'évêque de Rome. D. B. C.

457. J. LEBRETON. *Saint Cyprien et Origène.* — Rech. Sc. relig. 20 (1930) 160-162.

Examinant de plus près les coïncidences signalées par M. Lewy (cf. *Bull.* n°. 284), le P. L. estime qu'elles ne suffisent pas à établir la dépendance de Cyprien par rapport à Origène.

Certes le fond de la pensée se colore différemment suivant les tempéraments intellectuels des deux auteurs, mais la suite des rencontres reste pour moi impressionnante. D. B. C.

458. L. WOHLEB. *Bischof Pacianus von Barcelona und sein Gegner, der Novatianer Sympronianus* (*Sempronianus*). — Spanische Forsch. Reihe 1. Gesammelte Aufsätze 3. Kulturgeschichte Spaniens, herausg. v. H. FINKE, Bd 2 (Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, 402 p. Mk. 18) 25-35.

Présentation rapide de Pacien et surtout de Sympronianus : leur personne, leur rôle, leur doctrine. Après les travaux récents, notamment celui de Göller (cf. *Bull.* n° 155) il restait peu à dire. Les fragments de Sympronianus cités par Pacien sont transcrits en appendice. D. B. C.

459. A. L. LILLEY. *Sacraments.* A study of some moments in the attempt to define their meaning for christian worship. — London, Student Christian Movement, 1928 ; in 12, 159 p. Sh. 4.

Les différents chapitres de cet intéressant petit livre — sauf le septième : *La doctrine de la transsubstantiation* — sont autant de conférences données à Cantorbéry et à Hereford sur la théologie des sacrements. La tendance populaire

a toujours été de matérialiser la vertu sacramentelle jusqu'à faire du sacrement une sorte de moyen magique. M. L. montre, en une synthèse largement esquissée, comment les grands théologiens du passé tendaient au contraire à spiritualiser la conception du *sacramentum*.

Saint Augustin (chap. II), le premier théologien des sacrements, spiritualise en introduisant la distinction très nette entre la *res sacramenti* et le *sacramentum*. Application en somme de la théorie générale de la création sensible, symbole de réalités supérieures. Comprenons bien : pour Augustin — platonisant — le symbole n'est pas un pur signe, il participe au *Verbum*, manifestation réelle de Dieu, il « contient » réellement ce qu'il signifie, plus réellement encore que sa réalité propre. Il contient cependant à la manière d'un symbole : pour que le *sacramentum* manifeste la *res* et en soit le canal, il faut cette perception du symbolisme qui s'appelle la foi.

Hugues de Saint-Victor (chap. III) est fidèle à l'idée augustinienne et la développe en un large système cohérent. Il expliquera comment la *significatio*, le symbolisme concret du *sacramentum* a besoin d'une institution positive du Christ à cause de l'obscurcissement de notre œil spirituel.

Saint Thomas (chap. IV-V) s'inspire plutôt d'Aristote. Il appuie moins sur la contenance symbolique et part d'une autre théorie générale : Dieu premier moteur agit par l'instrument des causes secondes. Le sacrement contient la *res sacramenti* à la facon d'un instrument, c'est-à-dire qu'il ne la contient pas de par sa propre réalité. Ce qui maintient dans une sphère suffisamment spiritualiste l'*ex opere operato* sacramentel. D'ailleurs pour saint Thomas ce n'est pas strictement par rapport à la grâce que le sacrement est un instrument, mais par rapport à la *dispositio* préalable. La causalité instrumentale perfective de grâce ne date que de Cajetan. La tendance spiritualiste de la théologie sacramentaire de saint Thomas se révèle encore dans la façon dont il se représente — grâce à la terminologie aristotélicienne — la *transsubstantiatio* eucharistique : non pas présence corporelle mais présence spirituelle *per modum substantiae*, ne se confondant nullement avec la réalité propre des accidents sensibles du pain et du vin.

Encore qu'on puisse regretter l'absence de documentation et les inexactitudes ou points discutables de ce petit livre, nous pensons qu'il contient plus d'une suggestion qui guidera utilement les historiens de la théologie sacramentaire.

D. M. C.

460. A. Oddone S. I. *Il linguaggio teologico di S. Agostino.* — Scuola cattol. 58 (1930) 352-366.

Après avoir rappelé que le langage technique d'Augustin n'est pas toujours conforme au nôtre et qu'il en résulte le devoir de vérifier le sens des mots qu'il emploie avant de tirer certaines conséquences fâcheuses, l'auteur entreprend d'illustrer par deux exemples cet important canon d'interprétation.

Lorsque Aug. écrit *opus bonum*, sachons qu'il nomme l'*opus salutare* et que, en refusant de reconnaître aux païens l'*opus bonum*, il ne les condamne pas au péché perpétuel. Cependant Aug. ne parle-t-il pas lui-même de *peccatum*? Le P. O. aurait dû étudier le sens qu'a ce terme, dont il ne parle que dans une note (p. 356). C'était indispensable pour juger du cas proposé.

Le second exemple est plus grave : il s'agit de la part laissée à la liberté sous la grâce divine. Définissons bien *gratia, libertas, praedestinatio*, dit le P.O. Amerveille, mais est-ce facile ? Il eût été opportun de noter ici que, chez Augustin lui-même, la valeur des termes a parfois changé, au cours d'une carrière polémique exceptionnellement longue. D. B. C.

461. F. Hofmann. *Wandlungen in der Frömmigkeit und Theologie des hl. Augustinus.* — Theol. Glaube 22 (1930) 409-431.

Remarquable article, d'une sobriété pleine et d'une parfaite clarté.

Rien qu'à comparer les *Confessions* et les *Rétractations* on discerne que S. Augustin a beaucoup évolué après sa conversion. Un examen plus attentif révèle que ce développement s'est produit sur les points les plus essentiels de la doctrine et de la vie religieuse : c'est l'idéal chrétien lui-même qui s'est peu à peu transformé. La théologie a suivi.

Lorsqu'il revint à Dieu, Augustin, imprégné de néoplatonisme, se fit un idéal de « sage », mettant au premier plan la connaissance et la vertu ; plus tard ce fut en « spirituel » qu'il envisagea la vie, c'est-à-dire en fonction de la charité ; enfin, il la vit en « racheté », exaltant le Christ et sa grâce. Son christianisme, d'abord intellectualiste et moral, avec le Christ pour modèle, finit par être surtout religieux et rituel avec le Christ comme Sauveur.

La doctrine de la grâce se développe parallèlement, mais non sans une saute assez brusque vers 392. La pensée d'Augustin sur la vie chrétienne se ressent du même travail de transformation : il insista d'abord sur son aspect subjectif et moraliste, pour s'appuyer davantage dans la suite sur les réalités objectives et sacramentelles.

Dans tout ce long effort, Augustin eut conscience toujours davantage que la théologie doit être prudente dans l'affirmation et persuadée de ses impuissances : elle touche de si près au mystère ! D. B. C.

462. J. A. Davids. *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversariis.* Commentatio historica et philologica. — Hagae Comitis, A. Govers, 1930 ; in 8, 301 p.

Honnête thèse, d'inspiration conservatrice. Après quelques pages d'introduction sur la personne d'Orose (qui serait originaire de Braga) M. D. entreprend d'esquisser l'histoire du Priscillianisme, d'après les sources autres qu'Orose. Suit un long chapitre sur la doctrine des Priscillianistes. Les raisonnements de Babut en faveur de Priscillien sont contredits et réfutés tout le long du traité. Avec raison, je crois, quoique un peu sommairement, M. D. montre qu'en matière trinitaire Priscillien professait un certain modalisme. Il usait volontiers des Apocryphes et n'avait pas une idée juste des charismes. La question la plus importante est celle du gnosticisme de Priscillien. Ici M. D. est peu clair, à force de vouloir être nuancé. En somme, il croit à l'origine gnostique du système. Se rattache-t-il à Marc, réfuté par Irénée ? Y a-t-il deux Marc ? Peut-on accuser S. Jérôme de grossières confusions historiques sur ce point ? Toutes ces questions sont traitées par trop superficiellement. Une étude solide et détaillée

de ce seul point éclairerait d'un jour sans doute définitif le problème du gnosticisme de Priscillien.

Ce n'est qu'aux deux tiers du volume que l'auteur parle du *Commonitorium* d'Orose. La question intéressante est celle de savoir si le fragment de lettre de Priscillien cité par Orose est authentique. Contre Babut, M. D. le soutient. Argumentation négative. Si les traités de Wurzbourg sont de Priscillien (M. D. les attribue, avec dom Morin, à Instantius), la comparaison littéraire doit être instructive. Orose insiste sur l'accusation de magie, bien suspecte.

Les 50 dernières pages recueillent ce que S. Augustin a écrit sur le Priscillianisme. Il n'en eut qu'une connaissance superficielle et l'assimila volontiers au manichéisme.

D. B. C.

463. M. Grabmann. *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott,* in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt. 2. neubearb. Aufl. — Köln, Bachem, 1929 ; in 8, 111 p.

464. V. Capanaga. *En torno a la filosofia agustiniana.* — Religion y Cultura, 11 (1930, III) 161-180.

Si je ne me trompe, la nouvelle édition de l'opuscule de Mgr G. n'a pas modifié la substance de ses solides raisonnements. Nous pouvons en parler dès lors brièvement. Après l'Introduction très courte, la première partie traite de l'âme : sa substantialité, sa spiritualité, son immortalité. La seconde parle de Dieu : son existence, son essence, ses rapports avec le monde.

L'auteur insiste surtout sur le chapitre relatif à l'existence de Dieu. Il caractérise justement la preuve principale développée par Augustin en l'appelant psychologico-métaphysique :« Les faits de conscience fournissent les prémisses d'un raisonnement métaphysique (p.76) ». C'est parfaitement juste. Il reste cependant un autre aspect sur lequel n'appuie pas Mgr G. : la part de l'illumination intérieure dans cette recherche de Dieu. C'est le point de vue mystique, important chez Augustin. C'est ce que, après tant d'autres traite avec délicatesse le P. Capánaga. Il conclut à peu près comme M. Gilson qu'Augustin fait toucher le mystère, mais n'est pas clair dans l'exposé de la solution. Cela vaut peut-être mieux, dit-il, que les pseudo-certitudes des philosophes sur le processus de l'intelligence.

Mgr G. complète son analyse par le relevé des passages où S. Augustin reprend les autres voies qui mènent à Dieu : l'ordre du monde et l'argument moral. On admire combien ce génie était peu exclusif. C'est qu'en réalité, si Dieu existe, tout mène à lui et le proclame. Ce qui donne aux pages de Mgr G. leur valeur propre, c'est le souci de montrer comment la pensée augustinienne est parvenue, à travers la scolastique, jusqu'à nous et a agi sur notre pensée. Harnack n'a-t-il pas appelé le vieil évêque d'Hippone « le premier des modernes »?

D. B. C.

465. M. Grabmann. *Des hl. Augustinus Quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII qu. 46) in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung.* — Philos. Jahrb. 43 (1930) 297-307.

L'enseignement d'Augustin sur les idées divines se trouve exprimé en

plus d'un endroit de ses œuvres, mais nulle part ex professo comme dans la *Quaestio* 46e. Mgr G. la résume, puis fixe sa dépendance de Platon. A ce propos il note les vues contradictoires du P. Maréchal et de M. Gilson sur la vision immédiate de Dieu dès cette vie (cf. *Bull.* nº 214, 357). G. penche visiblement pour la négative.

L'article énumère ensuite les auteurs scolastiques qui ont subi l'influence du *De ideis*. D. B. C.

466. C. Backs. *Des hl. Augustinus Christusglaube nach seinen « Bekenntnissen »*. — Theol. Glaube 22 (1930) 432-437.

L'évolution est bien celle qu'on s'attend à trouver. Monique dépose dans le cœur de son fils la foi dans le Christ. Celle-ci subsiste malgré les orages de la jeunesse. Elle subit ensuite l'assaut du manichéisme : la chair étant radicalement mauvaise, le Verbe n'a pu, pensait-il alors, se faire chair. Deux ans avant sa conversion Augustin cessa de penser en philosophe des choses de la foi. Il ouvrit l'Écriture. Là il retrouvait peu à peu la doctrine authentique sur le Christ et son œuvre. La conversion stabilisera définitivement sa foi. D. B. C.

467. A. Reul. *Der sittliche Wert der Heiligenverherung nach St. Augustinus*. — Theol. Glaube 22 (1930) 438-455.

Très soignée petite monographie. Déjà le manichéen Faustus contestait la valeur morale du culte des saints. Augustin s'est appliqué maintes fois à la mettre en valeur. Il a montré en toute occasion par quoi ce culte diffère de celui des dieux. M. R. recueille et groupe les idées développées à ce propos. Elles forment une défense assez complète de la dévotion catholique envers les saints.

D. B. C.

468. B. Alves Pereira O.F.M. *La doctrine du mariage selon saint Augustin* (Études de Théologie historique). — Paris, Beauchesne, 1930 ; in 8, vi-247 p.

Je ne sais pourquoi le P. de Carvalho e Castro, qui livre à la publicité l'œuvre de son confrère décédé en 1918, le fait avec tant de réserve : le livre du P. Pereira est, en effet, remarquable ; à vrai dire, l'un des meilleurs qu'aura vus l'année du centenaire. Patiemment les innombrables passages où S. Augustin parle du mariage ont été recueillis et classés. Il a été possible ainsi d'en présenter une synthèse. Ce que pareille entreprise avait de délicat — car n'est-ce point risquer de trahir que de vouloir systématiser une pensée? — a été senti : l'auteur évite autant que possible de coordonner arbitrairement, et il a tenu compte d'une évolution, évidente, dans la pensée d'Augustin.

Le plan est compréhensif. D'abord la base de toute la doctrine : la nécessité religieuse de la propagation du genre humain. Ensuite la nature et la moralité du mariage, son but et ses biens, les principes de la vie conjugale, ses propriétés : unité et stabilité, la célébration et les empêchements. Enfin, dans un chapitre final est étudié le « sacramentum » du mariage.

On peut estimer qu'il eût mieux valu diviser l'ouvrage en deux parties, la première traitant du sacramentum : S. Augustin fait dériver de cette propriété

du mariage tant de conséquences ! Mais on répondra que l'ordre adopté n'est point sans logique. Peu importe, d'ailleurs. Des esprits exigeants auront noté que les pages 52-54 sur la distinction entre le but et l'essence du mariage sont d'une subtilité digne peut-être d'Augustin mais qui n'est pas de lui. On peut penser aussi que la concupiscence est, pour Aug., un mal moral en un sens moins atténué qu'il n'est dit p. 61-62. Sauf ces détails, l'exposé est très objectif. Il est aussi très nuancé. Rien sans doute n'a été omis.

Mais ce qui donne à ce livre sa valeur, c'est le traitement magistral de la question du mariage en tant que sacramentum. Avec une méthode et un sens historique parfaits, avec courage aussi et fermeté, l'auteur examine si Aug. a vu dans le mariage un sacrement au sens propre. Il ne s'agit pas évidemment du mot, mais des éléments réels du concept sacramentel. Il faut répondre non. Sans doute la grandeur religieuse que S. Aug. reconnaît à ce rite s'accommode admirablement de la dignité sacramentelle, mais c'est insuffisant pour conclure qu'il lui attribue au moins virtuellement ce caractère, d'autant plus que, pour le baptême et l'eucharistie, le Docteur d'Hippone est clair et précis.

Quel était pour lui le sens du *sacramentum nuptiarum* ? Le P. Pereira fait voir qu'il n'est pas unique. Il aurait fallu montrer avec plus de clarté comment « sacramentum » est tout dominé par *Eph.* 5, 32 et que c'est pour cela qu'il est si intimement lié à l'idée d'indissolubilité. Les textes qui expriment le sens de sceau ou cachet me paraissent révéler la signification profonde qu'Aug. reconnaît au mariage : celle d'une sorte de caractère, réel encore que simplemen moral, issu de ce que les conjoints doivent symboliser l'union du Christ avec l'Église, et qui entraîne l'absolue indissolubilité. Ainsi tout s'unifie. D. B. C.

469. L. Alvarez O.S.A. *San Agustin y la ley del trabayo.* — Religion y Cultura 11 (1930, III) 224-238.

Aimable exposé de la doctrine du Saint sur le travail avant la chute et après le péché, suivie de l'application qu'il a faite lui-même de ses principes dans le *De opere monachorum.* D. B. C

470. G. G. Lapeyre. *Saint Fulgence de Ruspe.* Un évêque catholique africain sous la domination vandale. — Paris, P. Lethielleux, 1929 ; in 8, xix-381 p. Fr. 60. vi^e s.

471. Ferrand, Diacre de Carthage. *Vie de Saint Fulgence de Ruspe.* Texte établi et traduit par G. G. Lapeyre. —Paris, P. Lethielleux, 1929 ; in 8, lxxv-168 p. Fr. 40.

472. J. Marouzeau. *CR de G.G. Lapeyre* (*Bull.* nº 470, 471).—Rev. Études latines 8 (1930) 117-121.

Ces deux volumes traitent d'un sujet considérable : la place de Fulgence dans l'Afrique vandale fut de premier plan, et cet héritier de la pensée augustinienne contribua à la transmettre au moyen âge. Il était utile qu'on étudiât une fois à fond sa personne et son œuvre. Le P. Lapeyre n'a pas ménagé ses peines pour y parvenir. Sa connaissance des antiquités africaines lui a permis de placer dans son cadre ardent le fougueux athlète. Il est certain que l'ouvrage que nous ana-

lysons restera longtemps d'indispensable consultation pour l'histoire du catholicisme africain sous la persécution vandale.

L'Introduction a pour but d'écarter l'identification faite souvent de Fulgence l'évêque avec le ou les Fulgence grammairien et mythographe. Le P. L. a raison de se rendre à l'argumentation de Krüger. Les rapprochements présentés par Friebel (cf. p. 27) sont d'une insignifiance qui oblige presque à conclure contre lui !

Aussitôt l'auteur passe à la biographie de Fulgence. Ici se doit insérer le volume complémentaire sur la *Vita Fulgentii*, source principale. Il eût été bien utile de savoir à quel point on peut se fier à la *Vita*. Le gros volume n'en parle pas, et le petit en traite à peine (p. XXX-XXXI). L'œuvre de Ferrand est en tout cas incolore, mais le P. L. supplée avec bonheur aux lacunes de la *Vita* en recourant abondamment aux sources indirectes. Cela nous vaut un intéressant chapitre sur la situation religieuse de l'Afrique chrétienne à la fin du v[e] siècle, et un autre sur la vie, dans le monde, du futur évêque de Ruspe. Le livre II étudie la vie monastique du Saint, le III[e] son épiscopat. Un chapitre (p. 182-206) est consacré au culte et au souvenir de Fulgence.

L'activité littéraire fait l'objet du IV[e] livre (p. 207-317). D'abord les traités dogmatiques, très courtement analysés ; ensuite la correspondance, les sermons, etc. L'auteur départage les œuvres authentiques et les apocryphes, çà et là un peu brièvement. Notamment la discussion sur l'homélie dite de la Présentation paraît superficielle et trop négative (p. 244-246). Le sermon sur l'Épiphanie publié par dom A. Dold (cf. *Recherches*, 1, 1929, p. 248) n'est pas mentionné. Le P. L. était bien outillé pour juger de son authenticité. Je n'ai pas vu non plus l'appréciation de la thèse du P. Stiglmayr qui revendique pour Fulgence le *Quicumque* (dans *Zeitschr. kath. Teol.*, 49, 1925, p. 341-357).

Un seul et dernier chapitre sur « le théologien et l'écrivain » et, dans ce chapitre, 25 pages sur la théologie de Fulgence ! Je ne m'explique cela que par un dessein secret du P. L. qui compte revenir en détail sur ce sujet, le plus important de tous. Il indique lui-même que, même en matière trinitaire, Fulgence n'est pas un simple copiste d'Augustin. Dans la question de la prédestination il tient une place considérable : il a dépassé en rigorisme son maître. Comment ? pourquoi ? Quelle influence eut cette systématisation qui préludait à celle qu'on devait tenter mille ans plus tard ? Je nourris l'espoir qu'un jour le P. L. entreprenne de nous le dire lui-même.

Le volume complémentaire sur la *Vita* de Ferrand a été laborieusement préparé. La preuve que la biographie émane du diacre de Carthage me semble très heureusement exposée ; elle entraînera la conviction.

Quant au texte, il est édité d'après sept manuscrits choisis parmi quarante-sept. La méthode critique adoptée est celle de dom Quentin.

L'archétype serait assez mal représenté par G, ms. du xv[e] siècle. Néanmoins, courageusement, le P. L. s'en sert pour décider entre les deux familles ABD et CEF ! Je crois qu'il a ainsi adopté plus d'une mauvaise leçon. Mais G satisfait-il aux conditions voulues pour représenter l'archétype ? Rien que pour la page 49, on trouve cinq exemples où les autres manuscrits s'accordent contre lui. Il me paraît être simplement un codex médiocre de la famille CEF, qui est probablement la meilleure.

Le texte établi par le P. L. reste en général un fort bon texte. Il faut lui en savoir gré, car la langue de Ferrand n'est pas toujours claire.

Le compte rendu paru dans la *Revue des Études latines* est notable. Au total le recenseur est sévère. Il hésite à admettre la distinction de Fulgence l'évêque d'avec les deux autres. Il reproche — peut-être avec plus de raison — au P. L. de n'avoir pas su dégager de ses documents, surtout des œuvres du saint, une physionomie assez originale, et d'être resté prisonnier de Ferrand. L'examen critique porte principalement sur la *Vita*. Le ms. G n'a pas la valeur qu'on lui attribue ; le principe de dom Quentin a été mal appliqué, le jugement reposant sur une base trop étroite. L'étude linguistique est insuffisante : remarques sur le cursus, sur le « style symétrique ». Un travail plus poussé aurait même permis de mieux juger la valeur des mss. Sur ce point les remarques du recenseur m'ont paru contestables : je ne suis pas persuadé qu'il faille restituer *et pax* (p. 57), *feliciter* (p. 33), *consolandos* (p. 51).

Le labeur du P. L. fut très méritoire. Sa chasse aux mss très fructueuse. Pour la première fois les documents se rapportant à un personnage vraiment important sont présentés et jugés. Honneur au courageux pionnier ! D. B. C.

473. Bonizo. *Liber de vita christiana*, herausgegeben von E. Perels (Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter, vorbereitet von Emil Seckel, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1). — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, LXXXXVII-402 p. et 2 fac-similés. Mk. 60. XIe s.

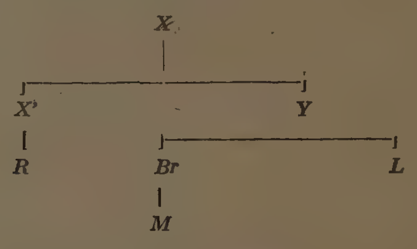
La nouvelle collection inaugurée par Bonizo est la réalisation un peu modifiée et surtout élargie d'un projet soumis par feu E. Seckel, en 1913-1914, à l'Académie de Berlin : publier une série de *Collectiones canonum* inédites ainsi qu'un *Corpus glossarum anteaccursianarum*. Pour différentes raisons l'Académie a voulu, en confiant à M. E. Heymann la direction de l'entreprise, l'étendre à tous les textes relatifs à l'histoire du droit romain et canonique, depuis le début du moyen âge jusqu'au XVIe-XVIIe s. On ne vise pas à donner des éditions critiques définitives, sans toutefois les exclure. Espérons que les collaborateurs n'useront qu'exceptionnellement de la latitude qui leur est ainsi laissée : elle hâte utilement quelquefois la publication, mais reste toujours un pis-aller.

Le *Liber de vita christiana* de Bonizo, appelé à tort *Decretum*, *Syntagma decretorum ecclesiasticorum*, était au programme dès le début. Il intéresse au premier chef le canoniste, étant avant tout un recueil de décrétales et de textes juridiques (pour les sources voir le chapitre *Quellen* p. XXIX-XXXIII et la *Kanoneskonkordanz* p. 373-389). Mais il ne laisse pas indifférent le théologien, qui y trouvera un vrai florilège dogmatique et moral touchant les sacrements, la hiérarchie, le péché, etc.

Dans sa longue introduction M. P. établit avec soin ce que l'on peut savoir de la vie et de l'œuvre de Bonizo. Il suffira de signaler qu'il naquit en Lombardie (à Crémone ?) vers 1045, qu'il devint évêque de Sutri avant 1078 et plus tard de Piacenza, qu'il déploya son activité au service de l'Église dans la réforme du clergé et la lutte entre le sacerdoce et l'empire, enfin qu'il mourut après 1095. Ses écrits appartiennent tous à la dernière période de sa vie : d'abord le *Liber*

ad amicum (vers 1085-6) et le *Paradisus* (inédit ; seul ms *Vindob. lat. 4124*) ; puis le *Liber in Ugonem scismaticum* (après 1089 ; perdu) ; enfin le *Libellus de sacramentis* et le *Liber de vita christiana* (M. P. mentionne encore un *Sermo Bonizonis* et une lettre de Bonizo, découverts par W. Holtzmann).

Le *Liber de vita christiana*, qui ne fut achevé que vers 1095 — encore que commencé longtemps auparavant, — est resté en majeure partie inédit, malgré l'intérêt qu'on lui porte depuis deux siècles. On en possède aujourd'hui quatre manuscrits : *Vat. Ross. lat. 226* (= *R*, XIIe s. vers 1130 ?), partiellement édité par Mai ; *Brixian. Arch. capit.* (=*Brix.*, XIIe s. vers 1150 ?) ; *Monac. lat. 11504* (=*M*, XVIIIe s.) ; *Laurent Plut. XXIII dext. cod. V* (=*L*, XIIe s. vers 1150) ? *L* n'est qu'un choix d'extraits, très incomplet. *M* est manifestement la copie de *Brix.* Quant aux deux autres ils sont presque complets, mais ne se superposent pas. M. P. dresse le tableau suivant (p. LXXIII) :



Ce groupement explique la non-correspondance des lacunes et du contenu respectifs. Pour ne parler que des textes d'une certaine étendue : *R* en a que n'a pas *M-Brix.* (Praeamb. 7, VI 47, IX 14, 25, 77, 78) ; *M-Brix.* en a que n'a pas *R* (IV, 86a, 96a, V 6, 6, a-c, 7) ; *L* en a que n'a pas *R* (V 6, 6a-c). *M* recouvre *L* pour l'ensemble des pièces mais non pour tous les détails. Il semble donc que, sous réserve d'une parenté spéciale entre *Brix.-M* et *L*, il ne puisse être question d'une dépendance directe entre *Brix.-M*, et *R*.

Malheureusement le *stemma* ne tient pas suffisamment compte du verdict des variantes textuelles : accord assez fréquent pour les fautes de *RM-Brix.* contre *L* et de *RM-Brix. L* entre eux. Il est vrai que M. P. nous avertit avec insistance qu'il n'a pas entendu faire un classement parfait et définitif. Il est vrai encore qu'il fait remonter les fautes communes de *RLM-Brix.* à l'archétype lui-même, écrit sous la dictée d'un auteur aveugle. Mais d'abord qu'en est-il exactement de la cécité de cet écrivain fécond que fut Bonizo ? Ensuite est-il possible d'attribuer à l'original nombre de fautes caractérisées, telle p. ex. l'omission par homoioteleuton du membre de phrase : *sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus* (p. 1, l. 26) ; telle encore la leçon *idem* pour *id est* (p. 288, l. 3), *differentiam* pour *diffinitionem* (p. 288, l. 19) etc. ?

Passons à l'édition elle-même. M. P. n'a pas voulu donner un texte critique. Il reproduit *R*, témoin le plus complet, et à son avis, le plus ancien, tout en empruntant leurs parties propres à *M* et à *L*. Parfois même il adopte les leçons de *M* et de *L*, lorsque *ML* et la source exploitée sont d'accord contre *R*, ou que le texte de *R* est illisible. Dans ce cas les leçons fautives de *R* sont toujours indiquées dans l'apparat. Ailleurs celui-ci ne donne les variantes de *M* et de *L* que lorsqu'elles présentent un intérêt particulier, notamment dans les parties originales du *Liber*.

Tout cela M. P. l'a appliqué avec grand soin. Il nous a fourni le texte complet et indispensable du *Liber de vita christiana*. On lui en saura gré. Mais n'a-t-il pas fait trop d'honneur au pitoyable scribe de *R*, en nous livrant son texte rempli de fautes, en respectant ses fautes à moins d'impossibilité criante? D'autant plus que *Brix.* offrait, de l'aveu même de l'éditeur, un texte beaucoup meilleur. Texte pour texte, il fallait choisir *Brix*, quitte à le compléter par *RL*. On reprochera à M. P. de ne l'avoir pas choisi, même de ne l'avoir collationné — sauf pour quelques passages — qu'à travers une copie du XVIIIe s. (*M*), parfaitement négligeable. Ajoutons que le critère d'illisibilité, qui a guidé M. P. dans sa correction de *R* par *ML*, ne laisse pas d'être un peu subjectif. Beaucoup de lecteurs regarderont comme illisibles telles leçons, pourtant conservées, de *R* : *prior quam accepisset* (4, 3 pour *priusquam*...), *fereretur* (4, 11 pour *ferretur*), *quod ex voluntate defuisset* (4, 35 pour *quod non ex voluntate*...), *omni volumus necessitate succurri* (19, 13 pour *omni volumus celeritate*...), *fas est enim in dubium deducere* (241,12 pour *fallax est enim*...), *et his qui hoc malum consenserint* (288, 23 pour *ex his que*...).

Malgré ces réserves nous nous réjouissons et de l'apparition des *Texte* et de la qualité du premier volume, dont l'usage est grandement facilité par d'excellentes tables : *Namenregister, Sachregister, Quellenverzeichnis, Verzeichnis der Kapitelanfänge*. Une mention spéciale revient à la *Kanoneskonkordanz*, tableau de références extrêmement précieux indiquant pour chaque pièce contenue dans le *Liber*, les endroits parallèles des grandes collections canoniques : Réginon (Wasserschleben), Burchard (Migne), Anselme (Thaner), Deusdedit (Wolf von Glanvell), Yves (Migne), Gratien (Friedberg). D. M. C.

474. N. Abbagnano. *L'argomento ontologico di Anselmo di Aosta.* — Gubbio, Scuola tipografica « Oderisi », 1929 ; in 8, 9 p.

Quatre pages seulement sur saint Anselme lui-même, le reste sur les succédanés modernes de l'argument ontologique. M. A. se met à la remorque de M. Rougier. Il voit dans l'argument ontologique, comme d'ailleurs dans les principales preuves thomistes, des illustrations du « paralogisme » généralement reçu au moyen âge : l'existence en Dieu coïncide avec l'essence, dès lors on peut passer de l'une à l'autre.

Tous posent en postulat l'*homogénéité* de l'essence et de l'existence. Mais Anselme aurait ceci d'original par rapport aux autres scolastiques, notamment saint Thomas, qu'au lieu de supposer en outre leur *identité* pour prouver Dieu, c'est précisément elle qu'il entreprendrait de démontrer.

M. A. sollicite un peu le vrai, encore qu'il soit exact de dire qu'Anselme a incité les grands scolastiques à faire de l'identité de l'*essentia* et de l'*esse* une pièce centrale de la théodicée. D. M. C.

475. A. Wilmart O.S.B. *Les propres corrections de S. Anselme dans sa grande prière à la Vierge Marie.* — Rech. théol. anc. méd. 2 (1930) 189-204.

Les études littéraires sont extrêmement utiles à l'histoire de la théologie. D. W. vient de le prouver une nouvelle fois par ce travail, qui enrichit d'une unité intéressante la série déjà longue de ses *Anselmiana*.

La *Grande Prière* à Marie,qui nous livre les plus fortes formules de la mariologie antérieure à S. Bernard, n'offre pas dans tous les manuscrits un texte uniforme. D. W. distingue quatre états (*A*, *B*, *C*, *D*), *BCD* s'opposant d'une part à *A* par d'importantes additions communes, et d'autre part entre eux par des retouches progressives de moindre envergure. Comment l'expliquer?

Par l'analyse minutieuse des variantes, par l'examen comparatif des différentes classes de manuscrits, D. W. arrive à démontrer avec évidence que ces quatre états (peut-être y a-t-il en outre un état intermédiaire entre *C* et *D*) remontent à Saint Anselme lui-même. L'état *A* qui est le plus simple est aussi le plus ancien (*Par. Ars. 372*, *Metz 245*, *Bodl. Rawl. A 392*, *Par. Nat. lat 2881* etc.) *B* représente une première et importante revision de l'auteur (*Par.Nat. 2886*, *12139*, *12312* etc., *Troyes 1304* etc.). Puis vient *C*, recension de la collection envoyée à la comtesse Mathilde en 1104 (cette collection n'était probablement pas réservée à Mathilde). Enfin vers la fin de sa vie, Anselme donne quelques dernières retouches, et voilà la recension définitive (*D*), la plus complète et la plus répandue.

La démonstration lumineuse de D. W. nous permet donc de suivre Anselme jusqu'au bout dans son effort pour formuler le rôle de Marie dans la rédemption en des formules de plus en plus précises et, si l'on peut dire, de plus en plus audacieuses. D. M. C.

XIIe s. **476.** A. LANDGRAF. *Zur Lehre von der Gotteserkenntnis in der Frühscholastik.* — New Scholast. 4 (1930) 261-296.

M. L. a le mérite d'avoir, à plusieurs reprises, relevé l'importance des commentaires bibliques du XIIe et du XIIIe s. pour l'étude des doctrines théologiques de l'époque. Il nous en donne ici un exemple instructif : il s'agit de la connaissance que la raison naturelle peut nous donner de Dieu, de son existence, de sa nature. Les théologiens avaient l'occasion de traiter la question à propos de *Rom.* 1, 20 ; et ils n'y ont pas manqué. M. L. cite *in extenso* nombre de textes inédits commentant ce passage : Sedulius Scottus, Gilbert de la Porrée, Raoul de Laon, Pierre le Chantre, Pierre de Corbeil, Étienne Langton, Guerry de S. Quentin, sans compter plusieurs commentaires bibliques anonymes importants qui n'avaient pas été remarqués jusqu'ici (*Paris B. N. lat. 569* ; *Arsenal 531* et *1116* ; *Bamberg 120* et *130*).

Utile mise à pied d'œuvre de matériaux disponibles pour une étude ultérieure. M. L. note que, pour la plupart de ces exégètes, la *ratio naturalis* non contente d'atteindre Dieu dans l'unité de sa nature, peut jeter quelque lumière sur la Trinité des personnes ; avec Pierre de Corbeil, Étienne Langton, Guerry de S. Quentin les utiles distinctions s'introduisent. D. O. LOTTIN.

477. O. LOTTIN O.S.B. *Les classifications des dons du Saint-Esprit au XIIe et au XIIIe siècle.*—Rev. asc. myst.11 (1930) 269-285.

Relevé des essais de classification des dons du Saint-Esprit, surtout depuis Guillaume d'Auxerre, jusqu'à S. Thomas. Les théologiens, n'ayant ici en fait de tradition que deux textes de la Glose dont l'un d'ailleurs a vite été détourné de son sens, pouvaient donner libre cours à leur génie de systémati-

sation. Les dons se classifient d'après les péchés capitaux (Glose *in Mt* 12, 15), d'après les suites du péché (Glose *in Job* 1, 19), d'après les besoins de la vie contemplative et ceux de la vie active (Guillaume d'Auxerre), ou encore d'après les sentiments du Christ souffrant. Le Chancelier Philippe propose de classifier les dons d'après leur objet, et obtient grand succès. Albert le Grand, utilisant le principe de la supériorité des dons sur les vertus souligné par le Chancelier, classifie les dons d'après les vertus ; l'emboitement, imparfait chez lui, s'achève chez S. Bonaventure et surtout chez S. Thomas qui s'inspire visiblement de la théorie aristotélicienne des vertus intellectuelles et morales. D. O. L.

478. P. Ruf und M. Grabmann. *Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards.* — Sitzber. Bayer. Akad. Wissensch. Philos.-hist. Abt. 1930, 5 (München, Verlag der Bayer. Akad. Wissensch., 1930 ; in 8, 41 p.).

Avec les quelques fragments conservés par Othon de Frisingue et la *Disputatio anonymi abbatis*, l'on ne pouvait guère, jusqu'ici, dessiner la physionomie de l'*Apologia* rédigée par Abélard au lendemain de sa condamnation au concile de Sens en 1141 (Ne faut-il pas plutôt fixer cette assemblée en 1140 ? Voir Vacandard. *La date du concile de Sens : 1140*, dans *Rev. des quest. hist.* 50, 1891, p. 235-245).

Dans la nouvelle acquisition *Clm. 28363* (f. 132v-135v), M. Ruf a découvert (outre un nouvel exemplaire de la *Summa Sententiarum*) un fragment plus considérable de l'*Apologia* : l'introduction, le ch. I tout entier et le début du ch. 2. Nous sommes donc loin encore de posséder tout l'ouvrage qui doit comprendre 18 chapitres correspondant aux propositions incriminées. Mais, comme le remarque Mgr. G. dans le docte commentaire qu'il fait du texte édité par M. R., nous possédons un spécimen suffisant du cursus de l'*Apologia* ; nous possédons une mise au point authentique relative à la première proposition : *Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia* ; nous avons enfin, adressée au *criminator frater bernarde*, une énergique protestation contre ceux qui avaient défiguré l'enseignement d'Abélard.

Mgr. G. annonce à ce sujet que M. Klibansky vient de découvrir dans *Heidelberg 359, 8* f. 14v-15v une lettre, inconnue jusqu'ici, d'Abélard contre S. Bernard, écrite immédiatement avant le concile de Sens. D. O. L.

479. H. Liebeschütz. *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen* (Studien der Bibliothek Warburg, 16). — Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1930 ; in 8, xi-179 p. et 6 tables. Mk. 15.

On sait que la « mystique » de sainte Hildegarde n'a rien à voir avec ce qu'on a depuis appelé de ce nom. C'est plutôt une sorte d'apocalypse dogmatique et morale, une manière d'enseigner la doctrine reçue de l'Église par une série de tableaux matériels, ayant valeur d'allégories ou de « types ». On est frappé en parcourant l'œuvre d'Hildegarde, surtout la gigantesque trilogie : *Scivias, Liber vitae meritorum, Liber divinorum operum simplicis hominis*, de l'unité

et de la richesse qu'on y rencontre, tant dans la construction des images que dans leur explication théologique.

Depuis longtemps on a posé la question des sources d'Hildegarde. Question difficile à résoudre, car Hildegarde remanie et n'est nullement plagiaire. D'autant plus difficile, qu'elle ne veut d'autre origine à son œuvre que la volonté et la suggestion de Dieu. M. L. ne songe pas à s'occuper dans ce livre de tous les problèmes qui se posent. Il s'arrête de préférence à celui qui, sans être à notre point de vue le plus important, est peut-être le plus malaisé et certainement le plus nouveau : l'origine littéraire des conceptions allégoriques d'Hildegarde, notamment les sources de sa description du cosmos.

M. L. analyse avec soin les principaux « motifs » de l'apocalyptique d'Hildegarde, en recherche les parallèles dans la littérature antérieure et tâche de déceler les rapports d'influence. D'abord un chapitre assez général : *Les éléments formels dans la trilogie théologique*, où l'on décrit et explique la manière allégorique d'Hildegarde (symbolisme sotériologique de la création, personnification des vertus et des vices, de la Synagogue, de l'Église, etc), ainsi que son choix du genre « vision » (attaches monastiques de ce genre,etc). Avec les deux chapitres qui suivent on est au centre de l'étude : *Macrocosme et microcosme*, *Époques et fin du monde*. Il n'appartient pas à ce *Bulletin* d'entrer dans le détail. Nous tenons cependant à dire que M. L. ne s'est pas laissé aveugler par cette idée, pour ainsi dire fixe des religionistes, que toute ressemblance est une dépendance, le plus souvent directe. Avec un grand souci d'objectivité et un vrai sens de la complexité historique, ajoutons avec une réelle connaissance du haut moyen âge latin, M. L. note bon nombre de sources littéraires certaines ou probables — Hermas, les pseudo-clémentines, Isidore, Bède, Raban, Autpert etc. — à côté des souvenirs scripturaires et patristiques naturels chez une moniale. M. L. attache une grande importance également à la vogue que connurent au XIIe s. le genre allégorique, l'astrologie, etc. Peut-être lui arrive-t-il çà et là d'envisager avec trop de sympathie la possibilité d'un rapport avec des sources orientales — dont les parallèles sont toujours indiqués — et d'oublier que le XIIe s. a dû posséder des traditions populaires ou savantes et des écrits que nous n'atteignons plus aujourd'hui. Mais cela est secondaire.

Ayant ainsi partiellement établi la genèse historique des visions d'Hildegarde, M. L. peut dans un quatrième chapitre (*La prophétesse*) chercher à éclaircir, sur cette nouvelle base, la psychologie de la voyante. Puisqu'il y a des sources humaines, voire des sources littéraires à son œuvre, quel cas faut-il faire des confidences de l'auteur au sujet de son manque de culture, de sa passivité absolue, de son ignorance complète du latin (*Scivias*, I, praef.)? Quelque large que soit la part qu'on attribue aux collaborateurs bien connus d'Hildegarde ou à l'influence plus ou moins inconsciente de son milieu, il semble désormais hors de doute qu'elle-même a dû prendre contact avec divers écrits d'auteurs latins antérieurs. Comment expliquer alors ses protestations d'impuissance personnelle? M. L. nous paraît être dans la juste note lorsqu'il voit là, non un lieu commun ascétique ni un simple procédé littéraire, mais une conviction sincère d'ordre pathologique, se rattachant d'une part à la complexion physique anormale d'Hildegarde — elle nous en parle abondamment —, d'autre part à cette vieille idée des *Vitae patrum*, conservée vivante dans les monastères et plusieurs fois exprimée par notre voyante, que Dieu impose à certains de ses serviteurs

une mission prophétique qui, loin d'enorgueillir l'âme vraiment droite, lui fait voir plus clairement son propre néant et l'action exclusive de Dieu dans sa vie.

Espérons qu'excité par l'exemple de M. L. quelque médiéviste théologien entreprenne de rechercher les sources de la doctrine d'Hildegarde. Le terrain est d'ailleurs préparé et de-ci de-là légèrement entamé par M. L., la genèse des idées prophétiques n'étant pas entièrement séparable de celle des symboles qui l'expriment. D. M. C.

480. G. Lacombe. *The authenticy of the Summa of Cardinal Stephen Langton.* — New Scholast. 4(1930) 97-114.

En quelques pages (*Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, 497-504), nous avions cru établir deux points : l'antériorité de la *Summa* de *Bamberg 136* sur les *Questiones* d'Etienne Langton, et la grande difficulté d'attribuer les deux ouvrages à un même auteur.

Avec une grande compétence, Mgr L. examine le bien fondé de ces deux points. Il est d'accord avec nous sur le premier : la *Summa* n'est pas, comme on l'avait dit, une mise en œuvre systématique des *Questiones*, mais leur est antérieure d'une vingtaine d'années.

Notre second point lui paraît au contraire très vulnérable. Nous basant sur la date approximative de 1165 assignée par M. Powicke à la naissance d'Étienne Langton, nous croyions avoir établi l'impossibilité d'attribuer à un auteur né vers cette année les allusions de l'auteur de la *Summa* à Gilbert de la Porrée et la dénomination de *magister noster* donné à *Petrus manducator*. Or Mgr L. prouve qu'Étienne Langton est né bien avant cette date : en se basant sur les recherches de Smalley et les siennes, il établit que dès les environs de 1180, Langton a dû être *magister in sacra pagina* ; et la notice du pseudo-Henri de Gand lui permet d'ajouter qu'avant de passer à la Faculté de théologie, Langton avait été à la tête de la Faculté des arts, ce qui suppose plusieurs années d'enseignement en cette dernière Faculté. Il a donc pu être l'élève de *Petrus Manducator*, d'autant plus qu'il cite nommément Jean Beleth contemporain de celui-ci. Et par Jean Beleth il a pu entrer en relation avec le maître de celui-ci, Gilbert de la Porrée et partager son admiration pour le théologien condamné en 1148.

Quant à la formule *ad hoc quoniam*, caractéristique de la *Summa* et absente des *Questiones*, Mgr L. rappelle le caractère composite de la *Summa* : de là l'hypothèse que l'expression ne serait pas de l'auteur même, mais uniquement d'une de ses sources utilisée servilement par lui. Une autre hypothèse : si les *Questiones* ne sont que des *reportationes*, ne nous révélant donc pas la manière personnelle d'Étienne Langton, il se pourrait très bien qu'elle ne se rencontre que dans la *Summa*.

Quant à la diversité dans la manière de penser et d'exposer, Mgr L. l'explique soit par le genre de la *Summa* différent de celui des *Questiones*, soit par l'espace de temps considérable qui sépare la rédaction des deux ouvrages.

Il résulte de cette étude de Mgr L. que l'argument chronologique avancé par nous perd toute valeur probante. Nous serions moins affirmatifs pour les deux autres points. Car ce sont des hypothèses qui sont émises pour expliquer la formule. L'on désirera sans doute des indices positifs en leur faveur : constater

par l'étude de la facture littéraire de la *Summa* que la formule *ad hoc quoniam* est le fait de la source transcrite littéralement ; et établir que tout dans les *Questiones* est *reportatio* (cfr. *Bull.* nº 176 *in fine*).

Quant aux divergences dans le raisonnement et la manière d'exposer, c'est évidement ici le point le plus délicat et le plus sujet à impression : un auteur ne peut-il évoluer en l'espace de vingt années ? Mgr L. n'avait évidemment pas à examiner les textes doctrinaux que nous ne faisions que citer (*art. cité* p. 504). Ce sont cependant ces textes qui nous ont fait difficulté dès notre premier contact avec les deux ouvrages. Une discussion de ce genre — vérifiable par le lecteur — ne sera possible que lorsque nous posséderons l'édition critique des deux ouvrages entiers.

Au fond, nous retrouvons ici — ce que l'on a constaté au sujet de l'authenticité victorine de la *Summa Sententiarum* — le conflit entre la critique interne et la critique externe. Celle-ci fournit un argument positif : l'inscription du ms de Bamberg. Celle-là nous a paru faire difficulté parce que nous n'avons pas la même confiance que Mgr L. dans les inscriptions des mss. Nous serons cependant, je pense, d'accord pour réserver le dernier verdict à la critique interne.

D. O. L.

481. G. Lacombe, A. Landgraf. *The Questiones of Cardinal Stephen Langton (III).* — New Scholast. 4 (1930) 115-164.

Deux nouveaux travaux d'approche pour résoudre le problème de l'authenticité langtonienne des *Questiones*.

M. Landgraf s'enquiert du *magister meus* cité par la *Summa* de Godefroid de Poitiers. En comparant maints passages de celle-ci avec les *Questiones* de *Paris B. N. lat. 14556*, il en vient à confirmer la thèse émise naguère (*Rev. néo-scol. de phil.* 28, 1926, p. 437) que ce *magister* n'est autre que l'auteur de *Paris 14556* ; ce qui ferait de Godefroid de Poitiers le bachelier d'Étienne Langton (Voir cependant, p. 162, la note 65 où M. L. « considère cette identification comme une pure possibilité »).

Mgr Lacombe et M. L , comparant ensuite les *Questiones* avec la *Magna Glossatura*, œuvre incontestable d'Étienne Langton, relèvent de nombreux textes parallèles qui garantissent l'identité d'auteur. De plus, des références de la *Magna glossatura* aux *Questiones* et, en sens inverse, des références des *Questiones* à la *Magna glossatura* prouvent l'existence de *Questiones* antérieures et l'existence d'autres *Questiones* postérieures à la *Glossatura*.

En conclusion, l'hypothèse est émise que les *Questiones* de *Paris 14556* ne seraient qu'une *reportatio* du cours de Langton. Les reprises de mêmes problèmes, les variations dans la solution apportée par Langton seraient le reflet d'un cours sans cesse remanié d'après l'évolution de la pensée du maître lui-même et les vicissitudes d'un auditoire perpétuellement renouvelé.

Il faut féliciter les auteurs de ce travail fastidieux qu'ils se sont imposé, travail d'autant plus ingrat que la solution définitive exigera de nouvelles enquêtes. Ils savent mieux que nul autre que tous les éléments du problème ne sont pas encore touchés. Jusqu'ici, en effet, on n'a parlé que de *Paris 14556*. Les conclusions et les hypothèses émises à son sujet vaudront-elles pour le type des *Questiones* de *Paris 16385*, *Arras 394* (*965*), *Avranches 230*, *Vat. lat. 4297* ?

Pour notre part, nous n'avons rencontré jusqu'ici chez Godefroid de Poitiers aucune référence à une question propre à ce groupe. D'autre part la doctrine de ce même groupe nous semble moins évoluée que dans le groupe *Paris 14556*. Les *Questiones* de *Paris 16385* seraient-elles des *reportationes* comme celles de *Paris 14556* ? Les références signalées plus haut de la *Magna glossatura* aux *Questiones* ne viseraient-elles pas les *Questiones* de *Paris 16385*, édition primitive que n'aurait plus utilisée Godefroid de Poitiers ? Autant de questions que résoudront avec compétence les éditeurs des *Questiones*. D. O. L.

482. A. GREGORY. *The Cambridge manuscrit of the Questiones of Stephen Langton.* — New Scholast. 4 (1930) 165-226.

Analyse remarquablement soignée de *Cambridge 57 S.John's Coll.*, sur lequel M M. Powicke et Lacombe avaient déjà attiré l'attention. Miss G. insiste à son tour sur l'importance primordiale de ce ms. ; car plusieurs indices permettent de le situer au plus tard dans les quinze premières années du XIIIe s. (nous avouons cependant que l'exemple du père malade p. 172, 199, n'est pas nécessairement une allusion à la maladie du père de Langton).

Une étude très pénétrante des nombreuses notes marginales dues à plusieurs mains, amène Miss. G. à découvrir le travail successif de ceux qui ont revu le texte. C'est d'abord un certain maître H. (peut-être Henri de Sandford, p. 177 note 46), un ami sans doute ou un élève de Langton corrigeant le texte sous les yeux mêmes de Langton à Pontigny ou à Cantorbéry ; puis un premier *amanuensis* dont le travail fut revu par H. ; ensuite un *corrector* revu à son tour par H. ; ensuite le *rubricator* ; et enfin un second *amanuensis* qui met la dernière main.

Comme on le sait, les questions du ms de Cambrigde (*C*) sont réparties en 5 sections et précédées d'une petite *Summa*. M. G. en fait un soigneux inventaire, en comparant *C* avec *Chartres 430* découvert par M. Landgraf, *Paris B. N. lat. 14556*, *Paris B.N. lat. 16385* et *Avranches 230*. La première section (*Ca*) est la plus intéressante, la plus soignée aussi quant aux corrections ; il semble que, dans l'intention des correcteurs, elle devait servir de type pour une édition définitive de toutes les *Questiones*, mais, pour une cause qui nous échappe, le travail n'a pu être poursuivi dans les sections suivantes. Il est d'ailleurs remarquable que le type le plus répandu des *Questiones* (*Vat. 4297*, *Paris 16395*, *Avranches 230*, et ajoutez *Arras 394*) est aussi celui qui offre les plus grandes affinités avec *Ca*. La seconde section est la plus longue ; elle contient des chapitres qu'on ne rencontre pas ailleurs ; la plupart des questions sont des *reportationes* parfois peu soignées ; et certains indices portent à croire qu'il y manque certains chapitres. On trouve dans cette section une longue question, qui a toutes les apparences d'un traité, *De libro vitae*, sans nul doute langtonnienne, dont Alexandre de Halès se sera inspiré tout en la remaniant assez largement. Les trois dernières sections révèlent un effort, le premier dans ce sens, pour systématiser les *Questiones* en forme de *Summa theologica* : de fait les deux dernières sections se rapportent à la matière des 3e et 4e livres des Sentences ; et la 3e section augmentée de la petite *Summa* est relative aux deux premiers livres.

Un effort plus considérable de systématisation se révèle dans la table des matières de *C* f. 345 vb, reproduite par M. G. p. 219-225, où l'auteur intercale dans

la série des chapitres constituant les 3 dernières sections les chapitres et les textes connexes rencontrés dans les deux premières.

Cet essai de systématisation en forme de Somme théologique du matériel dispersé dans les *Questiones* ne pourrait-il servir de cadre à une édition critique des *Questiones* de Langton? M. G. le pense. Et l'on ne peut que l'approuver. En éditant les questions d'après la table de *C*, M. G. aura soin d'ajouter au texte de la question de *C*, les textes apparentés des autres mss. L'on aura ainsi parfois 3 ou 4 textes ou *reportationes* sur un même sujet ; mais l'historien des doctrines ne pourra que se féliciter de ces apparentes redites ; peut-être y discernera-t-il quelque développement doctrinal ; peut-être aussi, sous les *reportationes*, découvrira-t-il ce qui revient strictement à Langton.

Le sens critique, la perspicacité dont M. G. vient de faire preuve en cette étude fait bien augurer de l'édition projetée. D. O. L.

XIIIe s **483.** A. Van Hove. *Doctrina Gulielmi Altissiodorensis de causalitate sacramentorum.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 305-324.

M.V.H. a très heureusement exploité tous les textes de la touffue *Summa aurea* relatifs à la causalité des sacrements. Guillaume d'Auxerre a sans conteste reconnu aux sacrements de la Nouvelle Loi une véritable causalité *ex opere operato*. Non toutefois une causalité efficiente, car le rite sacramentel n'est pas cause instrumentale de la grâce. Le rite est uniquement le « vase » qui contient la grâce. Il s'agit donc d'une simple causalité « matérielle » : une fois le rite posé, Dieu infuse immédiatement la grâce dans l'âme. Le ministre n'exerce pas davantage de causalité efficiente sur la production de la grâce, n'étant que le canal de l'action divine. Le *sacramentum et res* et, semble-t-il, le caractère lui-même ne sont pas non plus produits par le *sacramentum*, mais par Dieu directement. Ainsi donc, nulle part on ne voit de causalité efficiente du sacrement. Par sa causalité « matérielle », remarque M. V. H., Guillaume est certainement favorable à la thèse de la causalité occasionnelle ; mais on trouve en même temps chez lui des éléments de ce qui sera bientôt la théorie de la causalité dispositive.

Chemin faisant, M. V. H. montre très bien que Guillaume n'a pas toujours été conséquent avec ses principes. Ainsi la première thèse sur la causalité *ex opere operato* des sacrements de la Nouvele Loi se trouve contredite dans l'application : la circoncision opérait déjà *ex vi sua*, écrit Guillaume ; et d'autre part on ne voit pas chez lui la causalité des sacrements de pénitence et de mariage. C'est que nous sommes encore aux premiers essais de synthèse. Il serait sans doute fort instructif de suivre les étapes de sa formation. D. O. L.

484. O. Lottin O.S.B. *L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 311-326.

Le texte de la *Summa* du Chancelier Philippe a été utilisé par Jean de la Rochelle dans son *De virtutibus* et sa *Summa de vitiis*, par la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès, par Odon Rigaud, et Jean de Limoges dans leurs commentaires sur les Sentences et par Albert le Grand dans sa *Summa de creaturis*, y compris, dans celle-ci, la *Summa* inédite *de bono*. Mais nous n'avons plus, jusqu'ici du moins, retrouvé de traces d'utilisation textuelle du chancelier

dans les Commentaires des Sentences d'Albert le Grand (1246), de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin. Dans des études antérieures sur la syndérèse et le libre arbitre, nous avions constaté des cas analogues : les ouvrages cessent assez tôt d'être utilisés textuellement, les théologiens du moyen âge n'avaient pas notre curiosité d'information d'aujourd'hui. D. O. L.

485. A. Landgraf. *Der Traktat De errore Pelagii des Wilhelm von Auvergne.* — Speculum 5 (1930) 168-180.

Le P. Kramp signalait naguère, comme distincts, deux traités de Guillaume d'Auvergne : le *De gratia et libero arbitrio* et le *De errore Pelagii*, tous deux antérieurs au *De Fide*, dont le second serait peut-être perdu (*Gregorianum* 2, 1921, p. 175).

En parcourant le traité intitulé *Incipit Parisiensis de gratia* du *British Museum Royal 6 E III* f. 44-46, et en comparant certains de ses textes avec des passages de traités de Guillaume, M. L. prouve clairement que le traité *De errore Pelagii* n'est autre que le *De gratia et libero arbitrio*, et qu'il est indubitablement authentique.

Où le placer? Avant le *De fide*, puisque ce dernier traité y fait allusion ; et après le *De Virtutibus* cap. 11 puisque le *De errore Pelagii* y renvoie.

D. O. L.

486. A. Masnovo. *Da Gulielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino. I. Gulielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio.* (Pubblicazione della Università cattol. del Sacro Cuore. Ser. I. Scienze filos. 16). — Milano, « Vita e pensiero », 1930 ; in 8, VIII-183 p. L. 20.

M. M. s'est proposé de retracer en 2 vol. l'histoire des grandes thèses philosophiques depuis Guillaume d'Auvergne jusqu'à S. Thomas d'Aquin. Aux monographies, il préfère les tableaux comparatifs faisant ressortir les contrastes et l'évolution des idées. Ce premier vol. est consacré à Guillaume d'Auvergne.

Il faut d'abord le situer dans son milieu. Dès le début de son épiscopat, Guillaume se trouve impliqué dans l'échauffourée de février 1229 qui éloigne pour deux ans de Paris les maîtres en théologie, auxquels d'ailleurs le jeune évêque ne témoigne aucune bienveillance. Pendant la grève, les dominicains, avec Roland de Crémone, y fondent une première chaire. Pour retracer l'histoire de ces deux années, M. M. n'apporte aucun document nouveau ; mais en utilisant le *Chartularium* de Deniffle et les travaux les plus récents, il trace un portrait très vivant des événements. Au sujet de l'existence simultanée de deux écoles dominicaines, il arrive à des conclusions que malheureusement il n'a pas confrontées avec celles du P. Mandonnet, *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*, dans *Revue thomiste* 30 (1925) p. 501-510.

Dans l'œuvre philosophique de Guillaume, M. M. s'est attaché, peut-on dire, exclusivement au problème de Dieu, et spécialement à celui de son existence ; et ainsi son exposé se présente comme un commentaire historique des 13 premiers chapitres du *De Trinitate* qui, écrit de 1223 à 1228, nous met à la veille de l'entrée en scène des maîtres dominicains et franciscains.

Fidèle à sa méthode, M. M. situe les positions de Guillaume en regard des courants de l'époque. En prouvant l'existence d'un Être *per essentiam* par l'existence d'êtres *per participationem*, Guillaume se montre, quoi qu'on en ait dit, bien étranger à l'argument du *Proslogium* de S. Anselme. Il se révèle de même hostile au réalisme platonicien qui inspire l'argumentation anselmienne du *Monologium* ; car il répudie non seulement tout réalisme ontologique panthéiste qui nierait la distinction de Dieu et des créatures et de celles-ci entre elles, mais encore le réalisme psychologique admettant des correspondants réels adéquats aux idées universelles. Et par là, M. M. est amené à étudier de près les rapports entre Guillaume et l'Averroïsme. En réalité, Guillaume n'a pas visé Averroès, comme on l'a prétendu. Ce n'est d'ailleurs pas celui-ci qui se cache sous le *Mauritius Hispanus* visé par le décret de 1215, mais bien le Maure d'Ispahan c'est-à-dire Avicenne (p. 109). Ce réalisme attaqué par Guillaume d'Auvergne n'est autre que celui de Guillaume de Champeaux, vivace encore au XIIIe siècle ; de là les affinités entre Guillaume d'Auvergne et Abélard. Enfin, Guillaume se montre hostile à la théorie des idées innées, spécialement de l'idée innée de Dieu, telle qu'elle apparaît dans maints passages de la Somme théologique d'Alexandre de Halès : toutes nos idées viennent des sens, et ici encore Guillaume prépare les voies à S. Thomas d'Aquin. Quant au concept de Dieu, *esse per essentiam*, dont Guillaume déduit les attributs divins, Guillaume fait appel à Boèce ; mais il s'inspire surtout, comme d'autres l'ont dejà noté, du *Guide des égarés* de Maimonide, et d'Avicenne ; ce qui ne veut certes pas dire qu'il embrasse toutes leurs conceptions.

M. M. n'a utilisé que les sources imprimées. Les conclusions sont donc forcément un peu provisoires. Les textes inédits du XIIe s., publiés tout récemment par M. Landgraf (*Bull.* n° 476) apporteront déjà quelque lumière. On peut surtout beaucoup espérer d'une confrontation des théories de Guillaume avec celles de son contemporain, le Chancelier Philippe. Quant à Alexandre de Halès fréquement cité par M. M., il faudra attendre qu'on ait fixé la part qui lui revient dans la Somme théologique qui porte son nom. On pourra regretter que M. M. n'ait pas davantage scruté la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, d'autant plus que ce théologien a écrit après 1215. Mais on reconnaîtra volontiers que, avec la documentation dont il disposait, M. M. a fait œuvre sérieuse qui sera utilement consultée par les historiens de la théodicée au XIIIe siècle.

D. O. L.

487. ALEXANDRI DE HALES O. M. *Summa theologica...* Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus III. Secunda pars secundi libri. — Ad claras Aquas (Quaracchi), Coll. S. Bonaventurae, 1930 ; in f°, LVIII-858p. L. 200.

Avec une étonnante célérité, les infatiguables éditeurs de Quaracchi poursuivent leur édition de la Somme théologique d'Alexandre de Halès. Ce tome 3, suivant de deux ans à peine le tome 2 (*Bull.* n° 89), sera apprécié, comme celui-ci, par sa tenue scientifique, son élégance et la richesse de sa documentation.

On connaît le procédé des éditeurs : décrire, classifier et apparenter les mss ; relever les divergences qui séparent le texte critique du texte des éditions courantes ; souligner l'unité de composition ; exposer systématiquement la

doctrine : en l'occurrence, la théorie du mal en général, du péché et de ses diverses espèces, moralité des actes humains etc.

Huit mss ont servi pour fixer le texte : *Vat. lat. 701* et *702*, *Paris B.N. lat. 15327*, *Avignon 280*, *Florence Laurent. S. Cruc. Plut. 24 Dext. 4*, déjà utilisés pour les tomes précédents, *Paris B. N. lat. 15331* et *15335* faisant suite à *15330* et *15334* exploités auparavant, et enfin *Vat. Ottob. lat. 189* au sujet duquel on voudrait savoir pourquoi, rejeté pour l'édition du t. II, il a inspiré plus de confiance pour l'édition de ce t. 3.

L'on saura gré aux éditeurs de s'être imposé l'immense labeur de préciser les innombrables citations des Pères et autres auteurs, d'identifier les citations anonymes et même, pour les trois tomes parus, de rendre à leur vrai auteur les nombreux textes faussement attribués.

Désireux de situer la Somme théologique, les éditeurs ont voulu la confronter avec les théologiens du temps. On y lit de nombreuses références au Décret de Gratien, à Prévostin de Crémone, aux Décrétales de Grégoire IX et surtout à Guillaume d'Auxerre et à S. Bonaventure.

Par dessus tout cependant leur attention a été dirigée sur la *Summa* inédite *de vitiis* de Jean de la Rochelle, qu'ils citent près de 150 fois, conscients de l'intérêt qu'il y aurait à déterminer le rapport chronologique des deux ouvrages. Avant de se prononcer, les éditeurs désirent publier d'abord la *Summa* de Jean (p. XXIX). Nous avons dit antérieurement (*Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 240-243) quelques raisons prouvant l'antériorité de la *Summa de vitiis*. Le texte principal d'Alexandre sur lequel nous nous appuyions, l'allusion à une *prima divisio virium animae* (t. 3, p. 302) eût dû retenir l'attention des éditeurs ; car ils ont dû se rendre compte que le texte auquel ils renvoyaient (t. 2 n. 363-366) ne répond guère à l'appel (voir t. 3, p. XXVII col.1). La confrontation du texte d'Alexandre sur la force obligatoire de la conscience(t. 3,p. 387-388) avec celui de la *Summa de vitiis* de Jean (*Bruges Bibl. comm. 228*, f. 14rb, *Paris, B.N. lat. 16417*, 103rb-103va) n'a fait que confirmer notre opinion.

Pourrait-on retrouver d'autres sources de la Somme d'Alexandre ? Les éditeurs ont déjà cité au cours des 2 tomes précédents les questions anonymes d'*Assise Bibl. comm. 138*. Au tome 3, les références à des textes identiquement les mêmes sont beaucoup plus nombreuses. Le fait que, pour combler une lacune se rencontrant dans tous les mss de la Somme d'Alexandre et ainsi rendre intelligible un article de celle-ci, les éditeurs (t. 3 p. 594) ont pu hardiment le faire précéder d'un texte transcrit de *Assise 138* f. 95vb, n'insinue-t-il pas que cette lacune est due à l'auteur même de la Somme oubliant de transcrire un passage de sa source d'emprunt ?

L'inventaire des sources pourrait sans doute être poursuivi. Au t. 1 p. 346, les éditeurs avaient noté les affinités du chapitre *De libro vitae* de la Somme avec la question anonyme de *Paris B. N. lat. 16406* f. 121ra-122va ; et p. 87, au sujet du concept d'éternité, ils avaient cru reconnaître sous les *quidam* que vise Alexandre l'auteur d'une autre question rapportée dans ce même ms. 2vb. On regrettera qu'ils ne disent mot de ce ms dans l'édition de ce t. 3 ; car nombreux sont ici les textes apparentés.

On retrouve d'abord dans *Paris 16406* (f.94rb-101rb) à peu près littéralement toute la question *De mendacio* (t. 3, p.401-418) que les éditeurs ont, de leur côté, repérée dans *Assise 138*.

Il faut surtout remarquer le groupe compact de questions anonymes qui oc-

cupent les 54 premiers folios de ce *Paris 16406*. Nous nous contenterons d'indiquer les titres généraux des questions.

1. De eternitate, euo et tempore (f. 2r). — 2. De mundo utrum ab eterno fuerit... (f. 6r). — 3. Utrum necesse sit ponere duo principia diuersa, unum boni et aliud mali (f. 9r). — 4. De malo : an sit ; quid sit ; ... de permissione mali ; de eius origine (f. 10v). — 5. De oppositione mali (bono) (f. 13r). — 6. De modo, specie et ordine secundum quod sunt in qualibet creatura (f. 15v). — 7. De peccato : de ratione peccati ; que sit radix universalis peccati (f. 18r). — 8. De peccato primi angeli (f. 22v). — 9. De peccato aliorum angelorum a Lucifero (f. 26r). — 10. De primo peccato primorum parentum (f. 28r). — 11, 12, 13. De temptatione diaboli (f. 30r, f. 32v, f. 34v). — 14. De temptatione prima primorum parentum (f. 36v). — 15. Quid sit peccatum originale per essentiam (f. 39r). — 16. Après une question quodlibétique (f. 40r-43r), De peccato originali an sit (f. 43r). — 17. De diuisione temptationis (f. 44r). — 18. De causa corruptionis nature humane (f. 46v). — 19. De quantitate peccati originalis (f. 48r). — 20. De pena originalis peccati (f. 50r-54r).

Si l'on compare l'ordre de ces questions avec celui que suivent Jean de la Rochelle et S. Bonaventure auxquels renvoient les éditeurs, on verra que la Somme d'Alexandre suit plutôt l'ordre de *Paris 16406*(= *P*).La parenté est surtout visible dans le détail. Ainsi les 4 premiers articles de la q.5 (*De oppositione mali*) (*P*, 13rb-14va) se retrouvent dans le même ordre dans la Somme d'Alexandre (n.19-22) ; ils sont tous absents de la *Summa* de Jean de la Rochelle ; et leur parenté avec S. Bonaventure est très lointaine. Pour nombre d'articles de la Somme, les éditeurs n'ont trouvé aucun correspondant ni chez Jean ni même chez S. Bonaventure. Or pour plusieurs d'entre eux, nous en trouvons un dans *Paris 16406*. Ainsi pour les n. 20-21 (*P* f. 13vb-14rb), n. 76 (*P* f. 24va), n. 94 (*P* f. 26rb), n. 194 (*P* f. 28rb), n. 222 (*P* f. 40ra), n. 250-252 (*P* f. 48rb).

Ces questions anonymes de *Paris 16406*, f. 2-54 ont nettement l'allure de questions disputées ; elles forment d'ailleurs un tout cohérent, d'une facture littéraire parfaitement homogène, qui contraste avec le caractère composite de la Somme d'Alexandre, et, sans nul doute, sont antérieures à celle-ci. Les questions 4-20 sont d'ailleurs logiquement rattachées à la q. 1 *De eternitate* que les éditeurs du t. 1 ont reconnue être visée par la Somme d'Alexandre.

Seraient-elles peut-être des questions disputées par Alexandre lui-même? Nous n'oserions l'affirmer. Car la manière très caractéristique dont *Paris 16406* f.2-54annonce les divisions et subdivisions est assez différente de la manière dont sont introduites deux questions qui, dans ce même *Paris 16406* sont attribuées à Alexandre même (la question *De veritate humane nature*, f. 144rb-146vb, attribuée à Alexandre dans la table des matières f. 1rb, et la question *De penis tam in purgatorio tam in inferno*, f. 219ra-221rb, qui porte comme suscription, d'une autre main du XIIIe s., *magistri Alexandri quomodo universe uie domini misericordia et ueritas*).

A simple lecture de ce t. 3, on soupçonne d'autres sources encore. Tout cela intéresse au plus haut point la question de l'authenticité. Et pour la résoudre il sera prudent d'attendre longtemps encore. Car il n'est pas seulement urgent d'avoir au préalable une édition des œuvres de Jean de la Rochelle, et des autres sources de la Somme, mais il importe de poursuivre, dans le sillon tracé par le P. Pelster (*Bull* n° 391), la recherche des *Questiones* où Alexandre de Halès aura sans doute fixé son enseignement. D. O. L.

488. O. Lottin O.S.B. *L'authenticité du « De potentiis animae » d'Albert le Grand.*— Rev. néo-scol. Philos. 32 (1930) 321-338.

Albert le Grand est-il l'auteur du *De potentiis animae* attribué par *Paris*

B. N. lat. 6552 à *frater albertus theutonicus*? L'examen de certaines doctrines permet de situer l'opuscule après le *tractatus de anima* de Guillaume d'Auvergne, après la *Summa* du Chancelier Philippe, après le *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de Jean de la Rochelle et même après la *Summa de anima* de ce dernier. L'on est ainsi amené, comme *terminus a quo*, aux années 1235-1240 qui nous placent dans le voisinage immédiat du premier grand ouvrage d'Albert le Grand, la *Summa de creaturis* qui, dans sa seconde partie *De homine*, offre précisément un exposé parallèle au traité *De potentiis animae*.

Or en comparant ces deux ouvrages, nous n'avons pas rencontré entre eux le minimum de parenté littéraire et doctrinale requis pour l'unicité d'auteur ; en particulier, les conceptions relatives à la syndérèse, au libre arbitre, au *consensus* sont formellement opposées chez les deux auteurs. Qu'on place le traité *De potentiis animae* avant la *Summa de creaturis* ou après, on se heurte à des difficultés qui nous défendent d'attribuer le premier traité à l'auteur du second.

D. O. L.

489. P. Remy O.M.C. *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure.* — Ét. francisc. 42 (1930) 324-339.

Le P. R. constate que les manuels défigurent trop souvent la doctrine de S. Bonaventure. C'est pour la rendre à sa teneur authentique qu'il l'expose dans ses termes propres et dans ses développements successifs : *In IV Sent.* d. 1, p. 1 ; *In III Sent.* d. 40 ; *Brevil.* p. 6 c. 1. Comme on le sait, S. Bonaventure rapporte deux opinions courantes de son temps : l'une qui admet dans les sacrements une vertu créée qui toutefois, quand il s'agit de la collation de la grâce, n'est que *causa sine qua non* : l'autre, que S. Bonav. préfère, qui refuse aux sacrements une vertu créée proprement dite : c'est la vertu divine elle-même qui opère directement la grâce, non toutefois sans une certaine *ordinatio efficax* du sacrement à la grâce. Le P. R. interprète l'opinion de Bonav. dans le sens d'une causalité instrumentale dispositive intentionnelle.

Pour saisir et ne pas dépasser la pensée de S. Bonav., le moyen s'impose. Puisqu'il se contente de rapporter les opinions courantes, il convient sans doute de s'adresser aux auteurs de celles-ci. La première nous paraît apparentée à celle de Hugues de S. Cher : *dicimus quod uis illa qua sacramentum noue legis iustificat creata est, sicut uis que est in herbis et lapidibus.... Sacramentum siue uis sacramenti iustificat, siue efficit quod figurat, id est Deus per illam uim quam dat Sacramento efficit quod sacramentum figurat* (*Bruxelles B. R. 11422-23* f. 76vb). La seconde, préférée de S. Bonav., rappelle celle de Guillaume d'Auxerre (*Bull.* n° 483). Toutefois les doctrines exposées par S. Bonav. sont beaucoup plus nuancées et témoignent d'une évolution assez riche qu'il serait important de retracer.

D. O. L.

490. M. Gorce O. P. *Le problème de l'autonomie à la quest. VI du De malo de S. Thomas.* — Rev. Sc. phil. théol. 19 (1930) 266-267.

Dans les éditions courantes, le début du corps de l'art. unique du *De malo* q. 6 porte : *Si enim non sit* liberum *aliquid in nobis*... Or le mot *liberum* manque dans les 6 mss que le P. G. a consultés. S. Thomas traiterait donc, non pas « d'un problème restreint de la liberté », mais « du problème général de l'autonomie ». Question à l'ordre du jour, puisqu'il s'agissait aux environs de 1270 de combattre le déterminisme universel de Siger de Brabant.

Le P. G. ne veut évidemment pas nier que S. Th. traite ici de la liberté puisque le mot *libera electio* revient souvent sous la plume de celui-ci ; mais, par l'absence du mot *liberum* à l'endroit cité, il prouve bien que S. Th. étudie la liberté en fonction du principe général de l'autonomie de l'action spécifiquement humaine. Faut-il voir dans ce point de vue « une des principales créations de S. Thomas » ? Il nous semble plutôt qu'en cela S. Th. ne fait qu'exprimer, mais supérieurement, la position fondamentale de tous les penseurs de marque du XIIe et du XIIIe siècle (*Rev. Thom.* 34, 1929, p. 430). D. O. L.

491. M. WITTMANN. *Neuplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin.* — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser hrsgb. v. F.-J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 8, XVIII-1244 p. Mk. 37.) I, 167-178.

Reprenant, pour l'enrichir de notes personnelles, le thème étudié par le P. Van Lieshout (*La théorie plotinienne de la vertu*, 1926), M. W. met en lumière ce que la théorie scolastique de la vertu doit à Platon, à Aristote, à la Stoa, au néoplatonisme concrétisé dans Macrobius. Vues pénétrantes témoignant d'une connaissance synthétique des grands courants philosophiques.

Il est incontestable que tous ces éléments ont pénétré l'atmosphère du moyen âge. Il est plus difficile de fixer, et pour un auteur en particulier, la part d'influence d'un élément déterminé : préciser, par exemple, l'influence de la définition macrobienne sur S. Thomas. Nous n'oserions pas affirmer qu'elle ait été intégrée dans le système thomiste. Celui-ci se conçoit, nous semble-t-il, dans son intégrité, en dehors de la classification de Macrobius. Mais S. Thomas est conciliant pour les classifications en faveur dans les écoles ; il accueillera donc la classification néoplatonicienne (*1 2* q. 61 a. 5) ; un peu comme il avait trouvé excellente la définition augustinienne de la vertu (*1 2* q. 55, a. 4), après avoir eu soin d'en élaborer une autre. D. O. L.

492. G. LA RIVA. *Il concetto di legge secondo san Tommaso.* — Riv. Filos. neo-scol. 22 (1930) 208-217.

493. C. MARTYNIAK. *La définition thomiste de la loi.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 231-250.

La première étude offre une synthèse bien ordonnée des vues fondamentales de S. Th. sur le gouvernement du monde, exprimé dans la loi éternelle et la loi naturelle. M. La R. a repéré dans la Somme théologique tout ce qui pouvait servir son dessein. Dans le Commentaire des Sentences l. 4 d. 33, il aurait pu trouver une heureuse expression du dynamisme aristotélicien, fait de finalité, par lequel il introduit, à bon droit, son exposé.

M.M. s'est borné à la définition de la loi de *1 2* q. 90 dont il entreprend, à son tour, le commentaire littéral. On y trouve, p. 234, de judicieuses remarques sur la *regula* et la *mensura* de l'art. 1. S. Th. a-t-il voulu, avant la définition réelle, donner une définition nominale ? C'est assez douteux. Il n'est pas davantage certain qu'il « n'a eu en vue que la loi humaine positive » (p. 234) : la loi naturelle n'est-elle pas, aux yeux de S. Th., une *regula humanorum actuum*, aussi bien que la loi positive ? L'art. 2 est commenté trop sommairement : on voudrait ici de nouvelles lumières sur la synthèse opérée par S. Th. entre la

béatitude, fin essentiellement individuelle, et le bien de la collectivité. Dans l'exégèse de l'art. 4, M. M. maintient que la promulgation est de l'essence de la loi, au même titre que les autres éléments de la définition. La thèse, un peu subtile, il est vrai, de Gonet et de Billuart ne nous semble pas atteinte par les considérations, peu appropriées, qui lui sont opposées p. 245-246. D. O. L.

494. O. Schilling. *Die Staats- und Soziallehre des Heiligen Thomas von Aquin.* 2. wesentlich vermehrte u. verbesserte Aufl. — München, M. Hueber, 1930 ; in 8, viii-360 p. Mk. 13.50, rel. 16.

On sait le succès que connut, dès 1923, la première édition de ce livre. On y trouvait lumineusement exposé l'enseignement de S. Thomas sur le droit naturel, base de la science juridique, sur l'État (sa nature, son but, son origine, ses formes de gouvernement, ses divers pouvoirs) et sur l'organisation sociale et économique (la propriété privée, le travail, le juste prix, la rente) : véritable *summa* politique et sociale synthétisant les multiples éléments épars au cours des ouvrages de S. Thomas.

Dans cette seconde édition, à côté de changements et d'additions secondaires (p. 16, 111, 153, 199, 233, 237, 240, 253, 254, 337), nous relevons des ajoutes plus importantes sur l'État comme personne juridique (p. 49-52), les rapports du bien privé avec le bien commun (p. 70-73), la souveraineté populaire (p. 125-127), le devoir de l'aumône (p. 266-267), et surtout les pages consacrées au droit des gens (p. 206-211), aux rapports entre la politique et la morale (p. 211-216) et tout un chapitre sur le mariage et la famille (p. 314-329). Toutefois cette nouvelle édition n'est pas une refonte de la première, puisque le texte de celle-ci y est presque intégralement conservé.

Dès la première édition, M. S. a eu soin de faire revivre le monde intellectuel où s'est mû l'esprit de S. Thomas. Non seulement il rappelle les théories des anciens (Cicéron, Sénèque, Ambroise. S. Jean Chrysostome, Isidore de Séville, et surtout S. Augustin et Aristote), mais il évoque la doctrine plus proche des juristes (Hincmar de Reims, Yves de chartres, Irnerius, Gratien, Rufin, Étienne de Tournai) et des philosophes et théologiens (Jean de Salisbury, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand, S. Bonaventure). C'est sans conteste un des grands attraits de cet exposé doctrinal que de le voir enchâssé dans la trame de l'histoire. On pourra, sous ce rapport, regretter que la seconde édition ait laissé trop intacts ces aperçus historiques. On eût désiré voir utiliser les recherches de M. Adam sur Rathier de Vérone (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 265), de M. Arendt sur la doctrine politique et sociale d'Albert le Grand (*Bull.* n° 311) et les derniers travaux sur le droit naturel chez les Décrétistes (*Ephemerides theol. lovan.* 1, 1924, p. 369-388). Quant à l'exégèse de S. Thomas lui-même, M. S. n'a sans doute pu connaître la thèse du P. Horváth sur le droit de propriété d'après S. Thomas (*Bull.* n° 329), mais il aurait pu utiliser celle de M. Demongeot sur la politique thomiste (*Bull.* n° 330). Parmi les prédécesseurs de S. Thomas, on ne perdrait rien à éliminer (p. 21) Étienne Langton qui consacre à peine quelques lignes, insignifiantes d'ailleurs, aux préceptes du droit naturel (*Paris B. N. lat. 14556* f. 171).

Ces menues remarques laissent toute sa valeur à cet ouvrage, un des meilleurs sur la philosophie sociale de S. Thomas. D. O. L.

495. P. GLORIEUX. *Une question inédite de Gérard d'Abbeville sur l'Immaculée conception.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 261-289.

M. G. a remarqué dans *Paris B. N. lat. 16405* f. 104va - 106vb une double question disputée sur l'Immaculée conception : Marie fut-elle conçue sans le péché originel ? Est-il convenable et permis de célébrer sa conception ? L'insertion de cette question anonyme au milieu de questions quodlibétiques de Gérard d'Abbeville est une garantie suffisante de son authenticité. Gérard ne défend sans doute pas la thèse, comme le feront plus tard Guillaume de Ware, Duns Scot et autres ; mais — et le texte de notre question que M. G. édite in extenso en fait foi — le théologien reconnaît du moins explicitement la possibilité de ce privilège. C'est en ce point que, aux yeux de M.G. consiste le progrès réalisé par Gérard. Celui-ci s'attache en second lieu à légitimer la fête du 8 décembre, et vraisemblablement,dit M.G., c'est ce point de liturgie qui a amorcé la question dogmatique qui, ne passionnant pas les esprits d'alors, ne s'imposait pas d'elle-même comme thème d'une question disputée.

De quelle année date cette question ? Le fait que, dans *Paris 16405*, elle se trouve entre les quodlibets 14 et 15, et transcrite de la même main que ceux-ci, permet à M. G. de la placer immédiatement après la session d'Avent 1269,date du quodlibet 14 de Gérard. Elle serait ainsi à peu près contemporaine de la question quodlibétique VI, 7 de S.Thomas d'Aquin sur le même sujet et fixée à Pâques 1272. D. O. L.

496. A. STROICK O.F.M. *Verfasser und Quellen der Collectio de scandalis Ecclesiae* (Reformschrift des Fr. Gilbert von Tournay, O.F.M., zum Konzil von Lyon, 1274). —Arch. francisc. hist. 23 (1930) 3-41.

La *Collectio* nous intéresse ici en raison des doctrines dont elle peut se faire le reflet, en particulier celle sur la pauvreté ou sur l'étendue du pouvoir papal. Depuis son édition par I. VON DÖLLINGER (*Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte der letzten sechs Jahrhunderte*, III, Wien, 1882), elle a fait l'objet de plusieurs études.On y a reconnu un mémoire adressé à Grégoire X en réponse à la Bulle *Dudum super generalis* du 11 mars 1273, pour préparer le prochain concile de Lyon. Son auteur doit appartenir à un ordre mendiant, vraisemblablement il est franciscain.

Considérant ces données comme acquises, le P. S. s'attache avant tout — non sans quelques longueurs — à résoudre avec plus de précision le problème de l'auteur.

La *Collectio* parcourt les différents degrés de l'échelle sociale, y signale les abus et propose les remèdes.C'est une manière trop naturelle de procéder pour lui être propre ; le P. S. n'a aucune difficulté d'en citer de nombreux exemples parmi les sermonnaires ou les satires du temps. La question qui traite des griefs contre les mendiants est un écho de la querelle entre séculiers et réguliers ; elle s'inspire de toute évidence du traité *Manus quae contra omnipotentem tenditur* (1256-57) attribué aujourd'hui à Thomas d' York. Ce point est capital : il montre qu'il faut chercher l'auteur chez les franciscains et il exclut d'autre part différents candidats. S. Bonaventure et Jean Pecham,ayant eux-mêmes écrit des

traités sur la question, n'avaient aucune raison de copier l'ouvrage de Thomas d'York, vieux de presque vingt ans. Le caractère universaliste de la *Collectio*, de son côté, permet d'en éloigner deux autres : Eudes Rigaud et Paul de Segni ; car si leurs fonctions épiscopales les invitaient à rédiger pareil mémoire, en même temps elles limitaient leurs observations aux territoires soumis à leur juridiction.

C'est là un premier résultat négatif. D. H. B.

497. A. Pelzer. *Le commentaire de Gautier de Bruges sur le quatrième livre des Sentences.* — Rech. théol. anc. méd. 2 (1930) 327-334.

En confrontant *Vat. Borgh. 350* et *Vat. Chigi B. VI. 94* avec plusieurs citations de Gautier de Bruges qu'on lit dans la *Summa de casibus* d'Astesanus et avec l'intitulé de 2 questions d'*Upsala C. 249* déclarées être du même Gautier, Mgr P. a pu attribuer à cet auteur le commentaire anonyme sur le 4e livre des Sentences, qu'on lit dans les 2 mss cités de la Bibl. Vat. Résultat confirmé par le fait que l'incipit de ces 2 ms *Sana me Domine* est le même que *Valence Catedral 67* qui attribue l'ouvrage à *frater Galterus* ; confirmé aussi par la mention de *Galterus* au corps même du texte de *Borgh. 350*. Découverte importante, si l'on sait que l'on cherchait en vain jusqu'ici le texte du dit commentaire.

Dans le même *Chigi B. VI. 94*, Mgr P. découvre (f. 89-91) une leçon inaugurale sur le livre des Sentences de Guillaume de Falgar que M. Glorieux identifiait naguère avec Pierre de Falco (*Bull.* n° 414). D. O. L.

498. J. Koch. *Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi.* — Rech. théol. anc. méd. 2 (1930) 290-310.

Dans son édition du second livre des Sentences de P. Olivi, le P. Jansen, s'appuyant sur Thedaldus de Casa et sur *Vat. lat. 1116*, affirmait déjà que P. O. avait commenté tous les livres des Sentences. M. K. reprend le problème : en scrutant davantage ces mêmes sources et d'autres encore (telle la liste des erreurs censurées en 1283), il parvient à fixer en outre le début du commentaire des livres, 1, 3 et 4.

Mais que nous en reste-t-il? Jansen a déjà édité plusieurs questions de ces 3 livres. M. K. complète copieusement cet inventaire ; jusqu'ici il a pu identifier 50 questions dans *Vat. lat. 4986*, *Vat. Borgh. 13, 54, 173, 322, 358* ; et il cite les indices qui permettent d'en identifier d'autres.

M. K. attire l'attention sur le début du commentaire : *quid sit subiectum sacre Scripture et huius libri* (c.-à.-d. *libri Sententiarum*). P. O. réagit contre toutes les systématisations antérieures, bonaventuriennes ou thomistes, qui visaient à unifier la théologie sous un objet formel unique. C'est là une méprise, estime P. O. : objet, méthode, forme, but de la théologie doivent se modeler non sur les sciences humaines, mais sur l'Écriture Sainte, plus concrète, plus compréhensive aussi de tout ce qui intéresse la vie. M. K. se propose de retracer l'histoire de cette réaction contre la théologie systématique ; mais dès maintenant il révèle en P. Olivi un précurseur des Durand de S. Pourçain, des Ockham, des nominalistes et des mystiques. D. O. L.

499. C. OTTAVIANO. *Ricerche lulliane.* — Estudis universitaris catalans 14 (1929) 1-13.

L'exploration du fonds lullien de l'Ambrosienne a fait découvrir à M.O. plusieurs écrits inconnus de Raymond Lulle, parmi lesquels l'*Ars compendiosa* (voir *Bull.* n° 417), le *De adventu Messiae* et le *De agentia maiore.* Ces deux derniers — courts fragments qui tiennent en une page chacun — sont édités, le premier d'après *Milan Ambr. P. 79. Sup.*, le second d'après *Ambr. N. 259. Sup.*, mss du XVIe siècle. M. O. y a joint le *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae* d'après *Ambr. N. 101. Sup.* avec les variantes d'*Ambr. N. 259. Sup.* (et non *159* comme il est indiqué par erreur). D. H. B.

500. C. OTTAVIANO. *Otto opere sconosciute di Raimundo Lullo.* — Rivista di Cultura 16 (1929) 214-224, 289-296.

Publication de courts traités de Raymond Lulle trouvés dans *Milan Ambr. N. 259. Sup.* et dont voici les titres : *De bono et malo* (Tunis, décembre 1315), *De inventione maiore* (Tunis, septembre 1305), *De duodecim sylogismis concludentibus duos actus finales, unum intrinsecum, alium extrinsecum* (Montpellier, mars 1308), *De exemplo unissime unitatis et volissime voluntatis, De potestate divinarum rationum* (Montpellier, avril 1309), *De nominibus divinarum personarum* (Montpellier, avril 1309), *Liber de probatione quod in Deo sint tres personae et non plures neque pauciores* (Montpellier, avril 1309), *De esse Dei.* M. O. cite également comme inconnu le *De modo convertendi infideles* ; il a lui-même depuis lors (*L'Ars compendiosa de R. Lulle*, p. 14) confessé son erreur. D. H. B.

501. W. LAMPEN O.F.M. *De Richardo de Mediavilla, O.F.M., socio S. Ludovici Tolosani.* — Arch. francisc. hist. 23 (1930) 246-248.

Détail nouveau à ajouter à la biographie de Richard de Mediavilla : le procès de canonisation de saint Louis de Toulouse le signale à Naples vers 1296 dans l'entourage de ce saint. A la mort de celui-ci, 19 août 1296, il semble avoir déjà quitté la ville.

La présence de Guillaume de Falgar (voir *Bull.* n° 414) y est également mentionnée. D. H. B.

502. A. TEETAERT. *Un compendium de théologie pastorale du XIIIe-XIVe siècle.* — Rev. Hist. eccl. 26 (1930) 66-102.

Le P. T. avait déjà (*La confession aux laïques dans l'Église latine*, 1926 p. 412 note 3) attribué à Guillaume de Paris O. P. († vers 1313) le manuel de théologie pastorale *Quoniam me sepius rogasti*, conservé dans nombre de mss et édité plusieurs fois. Une récente étude de M. Prims (dans *Collectanea Mechliniensia* 2,1928, p.281-308), attribuant l'ouvrage à Guy de Laon,évêque de Cambrai, invitait à reprendre le problème. En une étude bien documentée, le P. T. maintient, à bon droit, semble-t-il, et avec de nouvelles précisions, ses premières positions.

L'ouvrage, en effet, non seulement cite et utilise S. Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise, mais renvoie au *Sextus liber Decretalium* de Boniface VIII

(1298). Le P. T. relève aussi une citation du quodlibet XII de Godefroid de Fontaines qu'il estime postérieur à 1283 (et qu'on fixera en 1295, si l'on admet la chronologie de M. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 1925, p. 150). D'autre part, la simple appellation de *frater thomas* nous oblige à placer l'ouvrage avant le date de canonisation de S. Thomas d'Aquin, donc avant 1323.

Par là même, il faut dénier toute valeur à l'inscription de certains mss attribuant le manuel à Guy de Laon, mort depuis 1247. Le P .T. prouve d'ailleurs que la plupart des mss et toutes les éditions imprimées l'attribuent à Guillaume de Paris. Il est d'autre part très peu probable que ce Guillaume soit l'évêque de Paris, Guillaume Baufet. Il s'agit, sans nul doute, du dominicain Guillaume nommé, dans les premières années du XIVe s., grand inquisiteur de la France et confesseur de Philippe le Bel, auteur d'une *Tabula in Decretum et in Decretales* et des *Acta in causa Templariorum*. D. O. L.

503. C. BALIĆ O.F.M. *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 160-188. XIVe s.

L'entreprise de défrichement commencée depuis quelques années dans les écrits que la tradition manuscrite ou les catalogues des bibliothèques attribuent à Duns Scot,a déjà fait renoncer à l'authenticité de plusieurs ouvrages connus sous le nom du Docteur Subtil. C'est à l'examen de trois mss de ce genre que s'applique le P. B.

Oxford Bodl. Digby 54 et *Erfurt Ampl. Fol. 182* contiennent chacun un traité sur les *formalitates*. Un simple coup d'œil suffit pour voir que ces traités ne peuvent être de Scot : le premier le cite très souvent comme *doctor noster*, le second renvoie au *De anima Scoti* et parle de *scoticantes*, de *schola communis*. Le P. B. ne pousse pas davantage la recherche de l'auteur ou de la date de composition de ces ouvrages. Le second, croit-il, serait de Pierre Thomas, mais cette affirmation n'est étayée d'aucune preuve.

Cambridge Caius and Gonville Coll. 300, le plus important des trois mss, a déjà été signalé par le P. Pelster et le P.Longpré (voir *Bull.* nº 146). Le P. B. le décrit plus longuement sans viser toutefois à être complet. C'est un Commentaire des Sentences, du début du XIVe siècle, dont les trois premiers livres (le P. B. ne donne pas l'incipit du 4e) commencent par ce texte : *Da michi intellectum ut sciam testimonia tua*. Les marges sont remplies des noms de nombreux maîtres de Cambridge et d'Oxford et l'étude en sera très fructueuse pour l'histoire de la théologie à cette époque. Le P. B. en fournit quelques exemples et s'attache spécialement à *I Sent* d. 26, sur les relations divines, qu'il considère comme le centre de tout le premier livre des Sentences. Il se range sans discussion à l'avis du P. Longpré pour qui ce Commentaire appartiendrait à Guillaume de Nottingham.

L'exploitation de ce ms n'est donc ici qu'amorcée. Vu son intérêt pour l'école franciscaine anglaise et pour Duns Scot en particulier, il est souhaitable qu'on la poursuive bientôt. D. H. B.

504. J. Koch. *Jakob von Metz, O.P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O.P.* — Arch. Hist. doctr. litt. 4 (1929-30) 169-232.

Un des résultats auxquels était arrivé M. K. dans son *Durandus de S. Porciano* avait été d'établir que, contrairement à l'opinion courante, ce théologien n'était pas un transfuge du thomisme, pour la bonne raison qu'il n'avait jamais été thomiste. Dès la première rédaction de son Commentaire des Sentences, son opposition à S. Thomas était manifeste. Cette attitude était-elle originale ou lui avait-elle été léguée par quelque prédécesseur ? C'est à résoudre cette question que s'emploie la présente étude.

Divers indices portaient à croire que le dominicain Jacques de Metz n'était pas sans relation avec Durand de S. Pourçain. C'est donc de ce côté que M. K. a dirigé ses investigations. Avec la sagacité en même temps que la prudence qu'on lui connaît, il a su tirer tout le profit possible du matériel littéraire dont il disposait. L'examen des six mss du Commentaire des Sentences de Jacques de Metz — le plus important est *Troyes 992* — conduit à distinguer une double rédaction du Commentaire et des *Additiones*. La seconde rédaction ne correspond pas à la première augmentée des *Additiones* : toutes les questions non modifiées par celles-ci n'y ont plus été reprises. M.K. serait porté à y voir, non point l'œuvre personnelle de Jacques de Metz, mais plutôt celle d'un de ses confrères après sa mort. Quant aux *Additiones*, elles n'ont pas été provoquées par la polémique ; elles sont le fruit d'un second enseignement des Sentences. On y relève des traces de Jean Quidort, ce qui permet de les fixer avec vraisemblance aux environs de 1300. Peut-être cependant eût-on attendu pour établir cette date, dont dépend tout le reste, des arguments plus conséquents que celui-ci et une allusion à Raimbert de Bologne.

Comme Durand de S. Pourçain plus tard, Jacques de Metz devait être l'objet des attaques des purs thomistes. Le ms *Le Mans 231* conserve un écrit dirigé contre lui et qu'on a des raisons sérieuses d'attribuer à l'ardent défenseur du thomisme, Hervé de Nédellec. Ce *Correctorium fratris Jacobi Metensis*, suivant le titre que lui donne M. K., s'attaque à la première rédaction de Jacques et aux *Additiones*, du moins pour le premier livre spécialement étudié ici. Il a dû paraître entre 1302 et 1307, probablement plus près de 1302 que de 1307.

La seconde partie de l'étude de M. K. expose quelques grands points de l'enseignement de Jacques de Metz, susceptible de déterminer sa position doctrinale.

En philosophie, Jacques de Metz est aristotélicien. Dans la question de la distinction réelle, il ne parvient pas à vaincre son hésitation. Sa théorie de la relation et l'application qu'il en fait à la Trinité se retrouveront chez Durand. Il en sera de même de la forme, principe d'individuation, comme aussi de l'identification du verbe mental avec l'acte de connaissance.

L'influence de l'augustinisme reste beaucoup plus sensible en théologie. Pour Jacques de Metz, la théologie n'est pas une science au sens strict du mot ; comme elle n'est pas subordonnée à la métaphysique, elle n'est pas non plus supérieure aux autres sciences humaines. Dans la Trinité, il y a distinction réelle entre l'essence divine et les relations. D'anciennes théories réapparaissent : le péché originel n'est qu'un *reatus poenae*, les sacrements ne sont que la

condition *sine qua non* de la grâce, grâce et charité sont identiques. Pour cette dernière thèse, M. K. fait très justement remarquer qu'elle est indépendante de la question de la distinction entre l'âme et ses facultés, Jacques de Metz admettant une distinction réelle.

Ainsi donc, et c'est là un point important établi par cette excellente étude — dans la mesure où la chronologie qu'elle propose est certaine —, le courant augustinien se fit sentir dans l'école dominicaine beaucoup plus longtemps qu'on ne l'a cru jusqu'ici. Plutôt que d'innover, Durand de S. Pourçain ne fit en général que le continuer ou le renforcer. Sa dépendance, tant littéraire que doctrinale, à l'égard de Jacques de Metz est telle qu'elle ne peut guère s'expliquer que par des relations de disciple à maître. En remontant vers S. Thomas, Pierre d'Auvergne semble prolonger la même ligne de pensée. M. K. se propose de lui consacrer une étude spéciale. D. H. B.

505. J. SANTELER S. J. *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis* (Philosophie und Grenzwissenschaften 3, 1). — Innsbruck, F. Rauch, 1930 ; in 8, IV-92 p. Mk. 4.

La connaissance d'Hervé de Nédellec, qui s'est enrichie ces dernières années de plusieurs études importantes, fait un pas de plus avec l'ouvrage du P. S.

L'auteur s'est basé principalement sur le traité inédit *De cognitione primi principii*, d'après *Vat. lat. 862.* Eût-il été cependant un luxe d'interroger davantage la tradition manuscrite, plutôt que de se contenter de ce seul ms du XVe siècle ? Si *Paris Maz. 3514* (XIVe s.) est très défectueux (cf. R. MARTIN O.P. *Magistri Hervaei de Nedellec, O.P. Tractatus de peccato originali* dans *Xenia thomistica* III p. 237), d'autres existent, également du XIVe, qui eussent sans doute été consultés avec profit. On regrettera aussi que, tout en tenant compte des autres écrits d'Hervé, Commentaire des Sentences, Quodlibets, traité *De verbo*, le P. S. se soit trop cantonné dans le *De cognitione primi principii.* Il y avait l'hypothèse d'une évolution à envisager : Hervé a-t-il subi dès le début de son enseignement les influences du *De cognitione* ? La question eût pu aussi intéresser la chronologie de ses écrits ; le peu qui en est dit à propos de la preuve par le mouvement le montre assez.

Le contenu du *De cognitione* a donc fourni au P. S. les limites de son exposé : la preuve de l'existence de Dieu par les causes efficientes. Il est en effet curieux de remarquer qu'Hervé de Nédellec manque de confiance dans la preuve par le mouvement. Il se borne à montrer, lorsqu'il en parle, que les objections qu'on lui fait n'atteignent pas la preuve par les causes efficientes. S'il ne l'abandonne pas ouvertement, du moins reste-t-il assez indécis devant les attaques d'Henri de Gand ou de Duns Scot contre le principe général : *Quidquid movetur ab alio movetur.* — P. 37, le P. S. trouve trop facilement dans un texte d'Hervé la confirmation de la théorie du P. Stufler sur la motion divine chez S. Thomas.

Toute l'attention du *De cognitione* se concentre sur la preuve par les causes efficientes. L'argumentation *ex ordine per se causarum* paraît moins éloignée de S. Thomas que ne le dit le P. S. Toutefois Hervé se sépare nettement du Docteur angélique sur deux points importants: en s'efforçant de rendre la preuve par les causes efficientes indépendante de la possibilité d'une série infinie et en insérant la preuve de l'unité du premier principe dans la preuve même de son existence.

Dans le premier cas — et aussi en général dans toute la structure de son argumentation — il s'inspire nettement de Duns Scot, chez qui cette même idée se retrouve : en remontant dans une série de causes essentiellement subordonnées, on constate un progrès dans la perfection de la cause ; en conséquence, si la série est infinie, il faut nécessairement admettre une cause dont la perfection est infinie elle aussi. Dans le second cas, c'est sa préoccupation de répondre aux Averroïstes qui lui fait adopter ce nouveau plan. Il emploie toute sa sagacité à rétablir contre ces adversaires, qui ne laissaient pas d'être puissants au début du XIVe siècle, la véritable pensée d'Aristote sur l'origine des intelligences.

Celui qu'on se plait à représenter comme le chef de l'école thomiste durant les deux premières décades du XIVe siècle ne professe donc pas à l'égard de son maître un culte aveugle. S'il défend ses idées contre de multiples attaques, il sait à l'occasion trouver son bien chez le parti adverse ou modifier sa méthode pour les besoins de la défense. C'est cet aspect de la personnalité d'Hervé que met avant tout en lumière l'étude du P. S. Il y aurait sans doute intérêt à la poursuivre et, pour juger en toute connaissance de cause de l'originalité d'Hervé, de rechercher quelle fut l'attitude de ses maîtres immédiats dans ces mêmes problèmes. D. H. B.

506. P. Strauch. *Handschriftliches zur deutschen Mystik.* — Zeitschr. deutsch. Philol. 54 (1929) 283-296.

Description très précise de deux recueils d'écrits mystiques : *Braunau, Langersche Bibl. 466* et *467*, originaires de la chartreuse de Buxheim. Le premier, du XVe siècle, renferme un assez grand nombre de sermons de Marquart de Lindau et de Maître Eckhart. Ces derniers n'ont qu'une importance médiocre, car le texte est négligé et souvent mal compris. Ils connaissent toutefois quelques additions dont il faudra examiner l'originalité. M. S. publie les variantes les plus notables qui s'éloignent de l'édition de Pfeiffer, sermons 6, 13,40, 42, 56, 73, 74, 81, 88, 89, 90, 96 et Traité IX, et de quelques textes édités dans Jundt, *Histoire du panthéisme populaire.*

Le second recueil, écrit dans la seconde moitié du XVe siècle, est étroitement apparenté à *Berlin, germ. 4°. 1132*, provenant lui aussi de Buxheim. La majeure partie en est occupée par des sermons d'Eckhart, très voisins du texte édité.

M. S. renseigne également le ms *Breslau, 1 Fol. 250 a* qui n'est autre que le ms Diepenbrock, un des trois dont se servit W. Preger pour son édition du traité sur l'intellect agent et possible attribué à Eckhart le Jeune (Sitzber. Münch. Akad. Hist. Kl. 1871, p. 157). Depuis lors il était disparu. Il est daté de 1406 et appartint jadis aux dominicains de Nuremberg. Son texte, peu utilisé par l'édition, a cependant permis à M. S. de compléter celle-ci sur quelques points. Trois autres mss existent de ce traité, dont le premier surtout mérite l'attention des philologues : *Berlin, germ. 4°. 1084, Nuremberg, Cent. IV. 40* et *Cent. VI. 46 h.* D. H. B.

507. G. Théry O.P. *Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse.* — Arch. Hist. doct. litt. 4 (1929-30) 233-394 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 51).

Le P. T. achève, avec l'érudition qu'on lui connaît, l'édition du Commentaire

sur le livre de la Sagesse de Maître Eckhart (ch.VII § 10—ch.XIX). Le texte en a été revu par M. J. Koch sur les mss d'Erfurt et de Cues. La méthode est la même que dans la première partie : des notes nombreuses et fouillées accompagnent le texte et renseignent les sources de l'ouvrage,ses rapports avec S. Thomas surtout, et servent de fil conducteur à travers la complexité de la pensée d'Eckhart. C'est là un précieux commentaire, en attendant l'étude d'ensemble que nous promet le P. T. et qui doit suivre l'édition du Commentaire sur la Genèse et l'histoire de la seconde phase du procès. Inutile d'ajouter que c'est la seule méthode capable de mener à quelque lumière certaine sur la doctrine du mystique rhénan. Aussi est-ce prudence que de suivre l'exemple du P. T. et de réserver son jugement avant la fin de ces travaux préliminaires. D. H. B.

508. A. Heysse O. F. M. *Fr. Richardi de Conington, O.F.M. Tractatus de paupertate Fratrum Minorum et Abbreviatura inde a Communitate extracta.* — Arch. francisc. hist. 23 (1930) 57-105, 340-360.

Le P. H. recueille en quelques pages ce que l'on connaît de Richard de Conington. Ses études théologiques, qu'il faut placer entre 1300 et 1310, furent partagées entre Oxford et Cambridge. Il écrivit, parmi d'autres ouvrages, un Commentaire des Sentences, que Wadding dit avoir rencontré à la Bibliothèque Vaticane, et des Quodlibets aujourd'hui disparus.

A partir de sa nomination de provincial d'Angleterre en 1310, il prit une part active à la lutte contre les Spirituels. C'est ainsi qu'il composa, pendant le concile de Vienne, le traité sur la pauvreté dont s'occupe le P. H. Il dut mourir vers 1330.

Le *De paupertate*, qui défend en tout point la thèse de la Communauté, n'est conservé que dans le seul ms reproduit par l'édition présente : *Florence Bibl. Laur. S. Crucis Plut. 36 Dext. cod. 12.* L'*Abbreviatura* en 14 articles qu'en tira la Communauté est renseignée d'ordinaire comme un appendice au traité et ne faisant qu'un avec lui ; pour la commodité du lecteur le P. H. a préféré la placer en tête. D. H. B.

509. E. Longpré O.F.M. *Le Quolibet de Nicolas de Lyre, O.F.M.* — Arch. francisc. hist. 23 (1930) 42-56.

Le ms *Vat. lat. 869* contient (fol. 130r-152v) un groupe de questions anonymes dont plusieurs se retrouvent dans les *Quaestiones miscellaneae* publiées par Wadding parmi les œuvres de Duns Scot. En comparant quelques-unes de ces questions avec différents passages de la *Glossa litteralis*, le P. L. montre qu'il faut y reconnaître le quodlibet auquel Nicolas de Lyre renvoie lui-même à plusieurs reprises et dont on avait perdu toute trace.Du même coup il est prouvé que les *Quaestiones miscellaneae* 2, 3, 4 et 6 ne peuvent être revendiquées par Scot, dont l'enseignement s'écarte d'ailleurs en plus d'un point de celui de ce quodlibet.

La question 8 *De usu paupere*, intéressante pour la controverse de la pauvreté, est éditée ici. D. H. B.

510. A. L. Corin. *Sermons de Tauler* et autres écrits mystiques. *II. Le Codex Vindobonensis 2739* (Biblioth. de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liége 42). — Liége, Vaillant-Carmanne, 1929 ; in 8, xxvi-492 p. Fr. 80.

M. C. poursuit avec persévérance la réalisation du programme qu'il se traçait en publiant, en 1924, son premier volume des sermons de Tauler. Après l'édition du *Codex Vindob. 2744*, voici celle du *Codex Vindob. 2739*. La méthode est la même ; le soin et la précision également.

L'introduction contient tous les détails désirables sur le ms et l'édition de Bâle 1521 (les autres éditions ont été décrites précédemment). Le ms paraît avoir eu son sort lié à celui du *2744* ; comme lui, il appartint au Musaeum Higelianum — par ailleurs inconnu —, passa en 1724 aux mains du bibliophile de Loen et fut finalement acquis au xix[e] siècle par la Bibliothèque de Vienne. Une note permet cependant de remonter plus haut: à une date incertaine, un Messire Pierre de Winningen le légua aux moniales de Campe et de Saint-Martin sur le Rhin. Sans pouvoir préciser davantage,il est incontestablement un des recueils les plus anciens des sermons de Tauler. M. C. ne serait pas hostile à l'hypothèse qui veut y voir un de ceux dont se servit Pierre Canisius pour son édition de Cologne 1543.

Le ms n'est toutefois pas consacré à Tauler seul. Son contenu est des plus variés. Sur les 70 numéros dont il se compose, 44 semble-t-il appartiennent à Tauler ; le reste se répartit comme suit : deux extraits de S[e] Hildegarde de Bingen, un sermon de Maître Eckhart, un d'Henri Suso, un d'Henri de Louvain, neuf (et non huit comme l'écrit par erreur M. C. p. xiii) morceaux d'Eckhart le Jeune, enfin douze pièces anonymes, dont quelques unes pourraient peut-être s'attribuer à Tauler lui-même.

L'édition ne suit pas l'ordre du ms. M. C. a préféré grouper les différents morceaux par auteurs. Ceux de Tauler sont rassemblés sous trois chefs : les sermons de l'édition de Vetter, au nombre de 27 ; les 10 morceaux contenus dans l'édition de Cologne, anonymes ou non dans le ms ; 7 pièces inédites, attribuées par le ms à Tauler. Pour le premier groupe, l'apparat critique donne les principales variantes des éditions de Vetter (1910), Leipzig (1498), Augsbourg (1508) et Cologne (1543). L'édition de Bâle, que M. C. n'a pu utiliser que très tard, et dont les variantes avaient d'ailleurs déjà été relevées par Vetter, n'a servi que rarement. Pour des raisons matérielles l'éditeur a dû renoncer à son projet de publier en regard du ms viennois le texte de Leipzig ; il en a cependant donné deux spécimens aux n[os] 2 et 21.

Aucune indication ne permet au lecteur d'identifier les deux fragments de S[e] Hildegarde. Pour Eckhart, M. C. note les variantes de Pfeiffer II n°1. Le sermon de Suso a déjà été édité par Bihlmeyer avec les variantes de l'édition de Cologne ; M. C. refait néanmoins le collationnement. En regard du sermon d'Henri de Louvain, il reproduit le texte d'un ms de Coblence et y ajoute les variantes du ms de Stuttgart publié par Pfeiffer. Enfin, pour les pièces appartenant à Eckhart le Jeune éditées par Preger, les divergences avec cette édition sont notées.

Dans un appendice, M. C. publie le septième sermon de *Bruxelles Bibl. roy. 14688*, en dialecte ripuarien, et qu'il attribue sans hésitation à Tauler ; il y

joint les variantes de l'édition de Cologne. Un second appendice contient une liste imposante de corrections et additions au *Cod. Vindob. 2744* et au volume présent. Pour ce dernier on pourrait ajouter : Table des matières (sans pagination)lire *Cod. Vindob. 2739* au lieu de *2744* ; p.I, l. 24, *2744* et non *2740* ; p.XIII,l. 22,soixante-dix et non soixante-six ; p.460, renvois aux notes 3 et 4 à corriger.

M. C. a fait œuvre de philologue. Œuvre préliminaire sans doute, mais combien nécessaire à l'historien des doctrines qui sera reconnaissant à l'éditeur de lui avoir mis en main un instrument de travail précieux, construit avec une telle patience et un tel souci du détail précis. D. H. B.

511. ANASTASIUS A S. PAULO O. Carm. disc. *De Micha le Anguani de Bononia.* — Anal. Ord. Carmel. disc. 4 (1929) 41-63.

Article déjà paru en 1928 dans le *Dict. Théol. cath.* X, c. 1674-1677, reproduit ici avec quelques modifications. Des renseignements plus amples sont ajoutés sur la vie de Michel de Bologne et particulièrdment sur ses écrits. Le plus important de ceux-ci est un Commentaire sur les Psaumes, qui ne connut pas moins de 17 éditions au cours du XVIIe siècle ; avec lui il faut citer un Commentaire des Sentences composé à Paris vers 1362. Remaniant son travail, le P. A. a perdu l'occasion de le présenter avec plus de clarté et de le compléter par une étude plus poussée de la tradition manuscrite.

La *Lectura super psalterium*, en cinq tomes, de *Bologne Bibl. Univ. 1652*, contrairement à ce qui est dit p. 50, est complète et contient par conséquent aussi le t. 1 : Ps. 1 à 25. Il fallait distinguer la *Tabula super IV libros Sententiarum* des *Conclusiones super IV libros Sententiarum* et, en outre, la double rédaction de l'un et l'autre de ces ouvrages. Des quatre mss cités, trois appartiennent à la première rédaction de la *Tabula*, le quatrième, *Milan Ambr. L. 79. Sup.*, à la seconde et renferme en outre les *Conclusiones*. Les *Quaestiones quodlibeticae super quatuor libros Sententiarum* de *Florence Bibl. naz. II. 11. 279* ne paraissent pas différer du Commentaire des Sentences. Quant aux *Quaestiones Sententiarum* des *Vat. lat. 984* et *985* qu'on attribue à Michel de Bologne, les premières sont de Hugues de Castro Novo O. Min., les secondes d'un anonyme, carme peut-être,mais qui rejette l'ImmaculéeConception : voir l'article suivant du P. Xiberta (*Bull.* nº 512) auquel il suffit du reste de renvoyer pour corriger et compléter celui-ci.

Les quelques indications, fort sommaires, sur la doctrine de Michel de Bologne, qui terminaient la notice du *Dict. Théol. cath.*, n'ont plus été reprises.

D. H. B.

512. B. F. M. XIBERTA O. Carm. *De Magistro Michaele Aiguani Bononiensi Priore Generali Ordinis Carmelitarum.* — Anal. Ord. Carmel. 7 (1930) 3-43 (à suivre).

Écrivant précisément sur le même sujet que le P. Anastase de S. Paul — la vie et les écrits de Michel de Bologne, — le P. X. a néanmoins fait œuvre très utile, nous l'avons dit plus haut (*Bull.* nº 511). Si le désaccord apparaît dès le premier mot, car le P. X. préfère le nom de Aiguani, mieux attesté en effet par la tradition, ce désaccord ne porte que sur quelques points de détail de la carrière du théologien bolonais : maîtrise à Paris en 1363-64 plutôt qu'en

1362-63, visite personnelle de la province d'Angleterre comme prieur général de l'ordre en 1384. L'étude littéraire est beaucoup plus fouillée et plus instructive ; elle ajoute de nombreux manuscrits et des indications chronologiques plus précises.

Le P. X. publie les titres des 40 chapitres du *De conceptione Virginis Mariae* qui montrent l'importance de ce traité pour la doctrine du péché orginel.

D. H. B.

513. FRANCESC EIXIMENIS. *Terç del Crestià.* I. A cura dels P. MARTÍ DE BARCELONA i NORBERT D'ORDAL O. M. Cap. (Els nostres classics B 1).— Barcelona, Editorial Barcino, 1929 ; in 4, 318 p.

On sait que de la vaste encyclopédie en 13 livres, *El Crestià*, projetée par François Eiximenis, probablement quatre livres furent seuls composés ; en tout cas quatre seuls sont connus aujourd'hui. Le troisième en est le plus important ; ses proportions sont gigantesques: il ne compte rien moins que 1060 chapitres et, si l'on songe que le présent volume n'en édite que les 109 premiers, on se rendra compte de la grandeur de l'œuvre entreprise par les PP. M. de B. et N. d'O.

Ceux-ci, dans une brève introduction, croient pouvoir fixer la composition de ce troisième livre en 1384. Son contenu est divisé en 12 articles, de longueur très inégale, et qui traitent du mal en général et du péché. Ses sources sont rapidement indiquées : Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Thomas, Duns Scot, Richard de Mediavilla et les nombreuses *Summae de vitiis et virtutibus* en circulation à cette époque, principalement celles de Guillaume Perault, Jean de Galles et Servasanctus de Faenza.

Le texte adopté est celui de *Barcelone Bibl. Univ. 21-1-3*, daté de 1389. Se confiant dans l'ancienneté et la correction habituelle de ce ms, les éditeurs se sont contentés de le reproduire purement et simplement. On comprendra toutefois difficilement qu'ils aient jugé superflu de mettre sous les yeux du lecteur les variantes des autres mss — dont plusieurs remontent au début du XVe siècle —, d'autant plus que ces mss étaient peu nombreux et concentrés à Barcelone, Madrid et Valence. Il est aussi moins heureux d'avoir relégué les notes, non pas à la fin de chaque volume selon l'intention primitive — ce qui n'était déjà pas sans inconvénient — mais à la fin de l'ouvrage entier, ce qui manque totalement de pratique. Ce sont là des défauts d'autant plus regrettables que la présentation extérieure de l'édition est parfaite et digne d'éloges sans réserve.

D. H. B.

514. B. F. M. XIBERTA. O. Carm. *Magistri Iohannis Golein annotationes de historia Ordinis.* — Anal. ord. Carmel. 7 (1930) 69-78.

Le P. X. rassemble quelques détails sur le carme Jean Golein. Né aux environs de 1325, il était bachelier sententiaire à Paris en 1358. Il y reçut la maîtrise en 1361-62 et jusqu'à la fin du XIVe siècle son nom se retrouve dans de nombreux actes de la vie universitaire. Ardent défenseur de Clément VII, il le resta même lorsque l'université se rallia à l'idée d'une abdication des deux papes. Il mourut en 1403.

On rapporte qu'il publia un Commentaire des Sentences, des *Quaestiones*

variae et peut-être des Commentaires sur Job et les XII Prophètes ; aucune trace n'en est connue. Il est surtout célèbre par les traductions latines dont le chargea Charles V, entre autres les Institutions monastiques de Cassien, le *Rationale* de Guillaume Durand et un *De informatione principum*. D. H. B.

515. M. BIHL O.F.M. *De Fr. Petro Mazotti, O.F.M., baccalaureo theologiae Tolosano an. 1419-1420.* — Arch. francisc. hist. 23 (1930) 252-266. xve s.

La désignation de Pierre Mazotti par le chapitre général de Mantoue (20 mai 1418) pour lire les Sentences à Toulouse provoqua toute une série de complications et de contestations dont plusieurs documents nous ont gardé la mémoire. Ces documents sont utiles, non seulement par ce qu'il nous apprennent sur ce Pierre Masotti et son compétiteur François Galterii, mais par les détails qu'ils fournissent sur la manière dont les lecteurs franciscains étaient choisis à ce moment par les chapitres généraux.

Le P. B. les publie à nouveau d'après le texte édité par M. FOURNIER, *Les Statuts et privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*. T. I, 1e partie. Paris, 1890. Quelques corrections sont proposées.
D. H. B.

516. E. LONGPRÉ O.F.M. *Le Commentaire sur les Sentences de Jean Gerson.* — Arch. francisc. hist. 23 (1930) 251-252.

Ce Commentaire inédit a été trop négligé jusqu'ici et le P. L. rend service en en signalant une copie dans *Paris Nat. 15156*. Il est très bref sans doute, mais il mérite d'être examiné. Il n'est pas sans intérêt non plus de remarquer que la question la plus développée traite de l'Immaculée Conception.
D. H. B.

517. L. MEIER O.F.M. *Hugonis de Schlettstadt O.F.M., doctrina de materia spirituali.* — Studi francescani 27 (1930) 288-297.

Dans un récent article (voir *Bull.* n° 149), le P. M. situait vers le milieu du xve siècle le Commentaire des Sentences du franciscain Hugues de Schlettstadt. Le P. Pelster (*Scholastik* 4, 1929, p. 445) s'inscrivit en faux contre cette chronologie : le Commentaire porte les marques du xiiie siècle et paraît n'être qu'un abrégé de S. Bonaventure.

Le P. M. défend sa manière de voir et publie deux questions sur la matière spirituelle : *II Sent.* d. 2 q. 6 et d. 3 q. 1. La dépendance vis-à-vis de S. Bonaventure n'est pas assez servile pour n'y voir qu'un abrégé de son Commentaire. Toutefois les indices rassemblés ici et qui sembleraient indiquer une date postérieure au xiiie siècle sont trop faibles pour trancher à eux seuls la question. D. H. B.

518. *De Mag. Baptista Panetio Immaculatae Conceptionis strenuo propugnatore.* — Anal. Ord. Carmel. 7 (1930) 99-103.

Panetius († 1497), carme à Ferrare et maître en théologie depuis 1466, fut

un humaniste de talent. Plusieurs de ses manuscrits sont conservés à la Bibliothèque communale de Ferrare, parmi lesquels une traduction latine de S. Jean Damascène et une traduction italienne des Antiquités juives de Flave-Josèphe. Dans une séance solennelle, en présence du duc Hercule III, il défendit contre le dominicain Bandellus de Castro Novo le privilège de l'Immaculée Conception. Détail piquant, la première des autorités qu'il invoque en faveur de sa thèse est celle de S. Thomas d'Aquin. D. H. B.

XVIe s. **519.** E. EHRLE S.J. *Los manoscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Bañez.* — Est. eclesiast. 8 (1929) 289-331, 433-455 ; 9 (1930) 145-187 (suites et fin. Voir *Bull.* n° 151).

520. F. STEGMÜLLER. *Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule.* — Theolog. Revue 29 (1930) 55-59.

Le card. E. poursuit la revue des théologiens de Salamanque. A chacun d'eux il consacre une notice tripartite : un bref aperçu biographique, une vue sommaire des œuvres, enfin, objet direct de ce travail, ce qui en est conservé dans les manuscrits vaticans. Sans être une histoire suivie de l'école de Salamanque — il faut espérer que les matériaux accumulés ici pousseront quelqu'un à l'écrire— ces articles en disent assez la splendeur et la fécondité pendant tout le XVIe siècle. Nous ne pouvons que signaler les théologiens dont l'activité scientifique ne déborde pas les limites de ce *Bulletin* : Soto et Cano avec leurs suppléants, Salazar, Peña, Barrón, Chaves et Cuevas ; Carranza, Sotomayor, Mancio, Gallo. De multiples tables terminent l'étude ; celle des manuscrits eût beaucoup gagné en valeur si on y avait joint des renvois aux pages où ils sont utilisés.

Le P. March S. J. vient de réunir ces articles en volume (Biblioteca de « Estutios eclesiasticos ». Serie de opusculos 1. — Madrid, « Estudios eclesiasticos », 1930 ; in 8, XVI-136 p. Pes. 6). Quelques mots d'introduction rappellent ce que doit l'histoire de la scolastique aux savants travaux du card. Ehrle.

La note de M. S. est une liste imposante de corrections, précisions et additions, qui en font le complément indispensable des articles précédents. A signaler surtout une série de 24 mss de l'*Ottoboniana* négligés par le card. E. Mais pourquoi M. S., qui pousse le scrupule jusqu'à compléter les références du card. E., ne cite-t-il lui-même de ce dernier que deux articles sur trois (le 4e n'était pas encore paru) et ne persévère-t-il pas à renvoyer aux *Estudios eclesiasticos* en même temps qu'à *Der Katholik*? D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Janvier 1931

521. F. K. Lukman. *Sv. Irenej o Marijinen devistvu.* (S. Irenaei de virginitate Mariae sententia). — Bogoslovni Vestnik 10 (1930) 105-120. IIe s.

Cette étude a été élaborée avec soin et la discussion des textes y est minutieuse. En la comparant avec l'article signalé au nº 449 de ce *Bulletin*, on verra sur quels points portent les divergences.

L'auteur estime que les comparaisons, instituées par Irénée, de Marie avec Ève ou la terre ne visent que le moment où, vierge, la Mère du Sauveur enfanta. C'est juste, mais plusieurs des arguments invoqués ne portent pas. Voici deux exemples : le texte III, 21, 10 ne doit pas s'expliquer en donnant à *adhuc* un sens réduit, manifestement contraire au contexte ; il n'y a pas de différence entre une femme qui a *praedestinatum virum* et une autre *quae destinata erat viro*.

Dans l'ensemble, ce travail méritoire manque un peu de nuance. D. B. C.

522. H. Koch. *Cathedra Petri.* Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre (Beihefte z. Zeitschr. f. NTWiss. 11). — Giessen, A. Töpelmann, 1930 ; in 8, XII-188 p. Mk. 12. IIIe s.

Je dois en commençant la recension de ce livre important dire un mot des conclusions finales (p. 154-179). On comprend que M. K. défende passionnément les idées de son « Schiksalbuch » de 1910, mais nous ne croyons pas justifié le radicalisme de ses vues générales. Fallût-il penser que S. Cyprien a méconnu entièrement la primauté de l'évêque de Rome, cette constatation ne permettrait de conclure ni contre l'existence de cette primauté — car il est manifeste qu'il interprète mal *Mt.* 16, 18 — ni contre son exercice, timide certes mais réel alors déjà, encore que parfois contesté.

L'occasion du livre paraît être l'étude assez audacieuse de E. Caspar : *Primatus Petri*, dont nous avons parlé ailleurs (cf. *Rev. bén.* 40, 1928, p. 153-155), mais on s'aperçoit vite que les armes aujourd'hui mises en œuvre, furent patiemment forgées et longuement éprouvées.

M. K. traite d'abord des textes de Tertullien. *Mt.* 16, 18 a, dit-il, vraiment servi d'appui à Calliste — les preuves du contraire apportées par Caspar sont infirmes — mais le pape ne parlait aucunement de primauté : il s'agissait seulement du pouvoir des clefs, détenu par toute Église authentiquement constituée et dont jouit l'évêque en vertu de la solidarité et parenté ecclésiastique avec Pierre, qui reçut le premier ces prérogatives ; ainsi s'explique au mieux le célèbre *Ecclesia Petri propinqua.* M. K. me paraît avoir démontré le sens moral,

et non local, de *propinqua*. Sa position devient par là très solide. Rien de plus cohérent que *De Pudicitia* c. 21 compris de la sorte.

Passons à Cyprien. Ici M. K. se fait pressant, et il rassemble tant de faits présentés avec tant de force, qu'il est bien près de l'emporter. A la réflexion cependant, des doutes s'élèvent. Je voudrais noter les principaux. Le passage le plus représentatif de la pensée de Cyprien et de son utilisation de *Mt.* 16, 18 se trouve dans le *De Unitate* c. 4, et se résume en ces quelques mots : *super unum aedificat ecclesiam*, auxquels font écho d'autres déclarations p. ex. *una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata* (*Ep.* 43, 5). Il est bien vrai que Cyprien, soucieux de l'unité de gouvernement dans son église de Carthage, s'attache à considérer dans *Mt.* 16, 18 le fait que Pierre fut d'abord seul à recevoir des pouvoirs, conférés dans la suite aux autres apôtres. Pierre devient ainsi type d'unité. Mais il n'est pas démontré par là que l'évêque de Carthage réduit à cette typologie la déclaration de *Mt.* 16, 18. On accordera à M. K. que *fundamentum* n'a pas toujours clairement un sens plus radical que celui d'antériorité. Cependant les parallèles sont discutables : dans le *De hab. virg.* 2 (p. 40) lorsqu'il est dit que *fundamentum omne religionis... timore proficiscitur*, l'idée n'est pas seulement celle de commencement : la crainte est à l'origine certes, mais aussi à la base de la sagesse. C'est pourquoi lorsque, dans les *Testimonia* III, 20, Cyprien rassemble les textes qui le démontreront, il les range sous ce chef : *fundamentum* ET FIRMAMENTUM *spei et fidei esse timorem*. Pareillement lorsque, dans le *De bono patient.* 10, il est question d'Abraham *radicem et fundamentum fidei primus instituens*, le Père de notre foi pose le *fundamentum fidei* par là qu'il est le premier des croyants, certes, mais ce n'est pas tant son antériorité qu'on veut marquer que sa valeur de modèle et d'initiateur. Quant au texte même de *Mt.* 16, 18, il ne dit pas seulement *aedificat*, mais ajoute *super hanc petram*. Cyprien ne peut avoir méconnu cette essentielle précision, que comprenait si nettement son contemporain et correspondant Firmilien (*Ep.* 75, 16). M. K. a insisté aussi sur le fait que, au moment de la déclaration de *Jo.* 6, 68 sq., l'Église est supposée par Cyprien déjà fondée sur Pierre : *Petrus tamen, super quem aedificata ab eodem Domino* FUERAT *ecclesia* (*Ep.* 59, 7) (cf. *Ep.* 66, 8). Bonne preuve, dit M. K., que cette fondation est, pour Cyprien, toute idéale et typologique. Non. Encore une fois Cyprien, qui savait lire, a connu et transcrit pour *Mt.* 16, 18 *aedificabo*, au futur. Il n'ignorait donc pas que l'Église fut fondée sur Pierre seulement dans la suite. *Aedificata fuerat* n'a été employé par lui que dans un sens qu'on pourrait nommer virtuel : L'Église est déjà dite fondée sur Pierre, parce que, lorsqu'elle le sera un jour, ce sera en vertu de la promesse faite alors à Césarée.De quel droit opposer Cyprien citant *aedificabo* à Cyprien écrivant *fuerat aedificata*?

Il faut en venir au texte le plus expressif et le plus difficile : *Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est...* (*Ep.* 59, 14). Ici M. K. a déployé tous ses talents. Il conclut une enquête très documentée en affirmant que *unde* ne se rapporte pas à *cathedram* ni à *ecclesiam*, mais à *Petri*, virtuellement rappelé dans *principalem*. On aurait une construction ad sensum : *principalem* = *principis* et *unde* = *a quo principe*. La construction est dure, mais M. K. en a démontré péremptoirement la possibilité. Dans cette hypothèse il lui suffit de donner à *principalem* le sens uniquement chronologique, pour retrouver l'idée d'antériorité de Pierre, où il estime

que se limite le privilège reconnu par Cyprien au prince des apôtres. Pareille exégèse serait recevable si vraiment il était démontré par ailleurs que Cyprien n'a vu dans le privilège de Pierre qu'un type. S'il en est autrement, la forme pénible de l'incise ainsi comprise plaide contre elle. Et peut-on faire abstraction du début de la phrase : *Audent navigare et ad Petri cathedram*? Tout y désigne Rome comme jouissant d'une autorité exceptionnelle, parce qu'elle est la chaire de Pierre. Je ne m'attarderai pas aux autres chapitres du livre. M. K. y analyse les textes moins importants. Il rejette avec plus de force encore qu'auparavant l'hypothèse de Chapman sur les deux éditions cyprianiques du *De Unitate* et se demande comment elle a pu avoir tant de succès.

J'ai franchement marqué dans ces pages mes divergences avec M. K. Il n'est que juste d'ajouter en terminant un tribut d'hommage à la vigueur entraînante, à la plénitude et à la clarté de ce remarquable volume. D. B. C.

523. G. Philips. *Le sacrifice eucharistique dans la tradition africaine.* — Rev. eccl. Liége 22 (1930-31) 15-29, 137-154.

Monographie forcément assez sommaire, puisqu'elle affecte la forme de discours, mais rédigée avec souci délicat des points difficiles. Les notes donnent l'essentiel de la documentation. D. B. C.

524. W. Wilbrand. *CR de H. Lewy. Sobria ebrietas* (Voir *Bull.* n° 284). — Théol. Rev. 29 (1930) 360-365.

Appréciation sympathique. Conteste l'emprunt de Cyprien à Origène : la pensée de l'évêque est toute pratique et la rencontre avec Origène s'explique par une coïncidence qui, dans un tel sujet, n'a rien que de vraisemblable.

D. B. C.

525. H. Koch. *Tertullianisches.* — Theol. Stud. Krit. 101 (1929) 471-474.

La quatrième de ces courtes notes n'est pas sans présenter un intérêt doctrinal. Il s'agit du passage bien connu du *De Praescr.* c. 35 : *Habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.* M. K. montre, contre la plupart des auteurs, que cette phrase ne parle aucunement des origines romaines de l'Église d'Afrique. *Praesto est* se rapporte au présent, non au passé. D. B. C.

526. F. Rütten. *CR de J. Lortz. Tertullian als Apologet* (Voir *Bull.* n° 66). — Theol. Rev. 29 (1930) 243-246.

Plusieurs remarques et critiques intéressantes.

M.R. ne croit pas décisive la preuve d'une loi expresse contre les chrétiens (*Exkurs* II). La réserve des Apologistes sur les dogmes spécifiquement chrétiens ne s'explique pas par la mentalité païenne trop étrangère à ces vérités. L'explication que M. R. substitue à celle-là me paraît bien plus invraisemblable.

Intéressante critique à propos de la philosophie païenne, dont M. Lortz n'aurait pas assez tenu compte. D. B. C.

527. D. Silbernagel. *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. Minucius Felix.* Inaugural-Dissertation. — Kevelaer, Butzon und Bercker, 1929 ; in 8, 79 p. Mk. 3.

Dissertation très documentée et peut-être un peu touffue. Le P. S. connaît à fond le sujet, aussi bien les auteurs païens que les apologistes.

Après un chapitre préliminaire sur le lexique, il étudie la démonologie de Minucius,en fonction des philosophies païennes,et de leurs représentants à l'époque chrétienne : Celse, et surtout Porphyre, dont le rapport avec Minucius est souvent très étroit.

Un dernier chapitre esquisse la démonologie de Tertullien, dans ses rapports avec celle de l'*Octavius*. Le P. S. constate que la couleur philosophique s'y trouve beaucoup moins marquée. D. B. C.

528. H. Koch. *Zwei Erlasse Papst Stephans I in sprachgeschichtlicher Beleuchtung.* — Philologus 86 (1930) 128-132.

Après d'Alès, M. K. confirme par une foule d'exemples que, dans le décret célèbre : *nihil innovetur,* NISI *quod traditum est, nisi* a le sens de *sed.*

Le rapprochement avec un autre décret, supposé recueilli par le *Liber pontificalis,* me paraît sans valeur. D. B. C.

IVe s. **529.** L. Teixidor. *Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus creaturas.* — Estud. eclesiast. 8 (1929) 332-362 (suite, à suivre).

Le P. T. croit retrouver chez de nombreux auteurs anciens l'idée d'un concours immédiat de Dieu dans tous les actes et effets créés. Outre une longue liste d'autorités grecques, il nomme Hilaire, Ambroise, Gaudentius de Brescia, Jérôme, Augustin, Paulin de Nole, Prosper, Léon, Fulgence, Grégoire, Boèce, Cassiodore, Bède, Haymon, Anselme, Bruno de Segni, Bernard, Albert le Grand, Bonaventure. Soit pour les deux derniers. Mais pour les autres le P.T. a le tort de faire dire à leurs formules ce que ces formules signifieraient aujourd'hui. D. M. C.

530. O. Faller S. J. *CR de J. Huhn. Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius* (Voir *Bull.* nº 72). — Zeitschr. kath. Theol. 54 (1930) 590-598.

Le P. F. est probablement le savant le plus compétent aujourd'hui en ce qui regarde les écrits liturgiques de S. Ambroise. Son CR est donc considérable. En somme il se montre sévère. M. H. n'aurait guère étudié la langue d'Ambroise. Celui-ci ne parle pas des mystères païens (p.591). Il n'use pas de *sacramentum* dans le sens de la théologie postérieure (p. 593). Le lavement des pieds n'est certes pas un sacrement au sens propre, mais M. H. n'en donne pas la vraie valeur (p. 593). Très énergique rejet des vues de Casel (p.593). Jamais *sacramentum* ne désigne la pénitence (p. 594), etc. Dans l'ensemble *sacramentum* a chez Ambroise les sens connus avant lui. On ne constate aucune précision nouvelle qui rapprocherait le mot de son usage technique futur.

D. B. C.

531. J. Rivière. *De la divinité du Rédempteur chez les Pères latins.* Ve s. — Rev. Sciences relig. 10 (1930) 416-459.

M. R. polémique encore contre « H. Gallerand », qu'il a si courageusement obligé à se démasquer.

Traité sans parti pris, le sujet était intéressant : dans l'explication du mystère rédempteur quelle importance S. Augustin reconnaît-il à la divinité du Christ ? Quel succès ses vues ont-elles rencontré ?

Il était utile de faire voir que si Augustin mentionne la divinité du Christ à propos de la rédemption, et s'il enseigne que l'éminente dignité de la nature humaine venait au Sauveur, en dernière analyse, de l'union hypostatique,il a surtout insisté sur l'absolue innocence que conféra au Christ sa naissance virginale. Soustrait au péché par là-même, Jésus se trouvait être l'adversaire armé contre le démon. S. Léon marque davantage encore l'importance sotériologique de la conception virginale. Dans S. Grégoire l'idée subsiste, mais on voit s'affirmer plus explicitement la valeur de la puissance divine du Rédempteur, pour la réalisation de son œuvre. Évidemment la théologie mettra plus précisément en relief les rapports qui unissent Incarnation et Rédemption. Mais beaucoup de ses vues restent aujourd'hui encore de libre discussion. A lire simplement les Pères anciens, on voit que leurs préoccupations furent autres et qu'ils ne systématisaient pas sur ce point. Le mouvement surpris chez S. Grégoire, si traditionnel, est assez révélateur : le legs de la doctrine courante comportait des choses dont S. Augustin n'a pas parlé, sans qu'on soit autorisé pour autant à croire qu'il les ignorait.

En montrant combien vains sont les efforts déployés par « Gallerand » pour fausser et ridiculiser cette histoire, M. R. nous dispense d'en parler plus longuement. D. B. C.

532. A. Stohr. *Augustinus als Mensch und Denker.* — Frankfurt a. M., Carolus-Druckerei,1930 ; in 8, 72 p.

Le mérite de cette plaquette est celui d'une certaine universalité malgré la brièveté. La personne du saint, sa philosophie, puis, surtout, sa théologie sont largement esquissés. M.S. cite volontiers Augustin lui-même, et renvoie utilement aux travaux qu'il a consultés. D. B. C.

533. E. Krebs. *Sankt Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer.* — Köln, Gilde-Verlag, 1930 ; in 12, 355 p. Mk.7,50 (rel.)

534. A. Pincherle. *Sant' Agostino d'Ippona vescovo e teologo.* — Bari, G. Laterza, 1930 ; in 8, xi-307 p. L. 20.

535. P. de Labriolle. *L'âme de S. Augustin.* — Vie Spirit. 24 (1930, III) 45-61.

L'intérêt commun aux deux biographies gît en ceci qu'elles visent l'une et l'autre à exprimer la vie intellectuelle d'Augustin et son histoire religieuse. Aussi aimerait-on analyser conjointement les pages du professeur catholique de Freiburg et celles du *docente* ami d'E. Buonaiuti. J'ai dû y renoncer, sentant que ce serait faire tort à tous deux.

M. Krebs ne redoute pas les positions franches. Il s'efforce de pénétrer la pensée profonde d'Augustin, puis de la confronter sans crainte — j'allais dire

sans pitié — avec la doctrine théologique d'aujourd'hui. En 14 chapitres, il parcourt tous les problèmes, suivant le cadre de la succession biographique. Tout n'est pas original dans ce livre, ni d'un intérêt égal, mais il est de réelle valeur et souvent personnel.

L'auteur est persuadé que l'« augustinisme » se trouve déjà intégralement en 397 dans les *Quaestiones ad Simplicianum.* Le fait, nié par Portalié, est ici affirmé avec une énergie presque agressive (p. 165-180). On a l'impression qu'Aug. n'aurait plus évolué sur le problème de la grâce, pendant les quelque 30 ans q'il écrivit encore sur ce sujet.

Les *Confessions* sont certes,à leur manière, témoin de la « découverte de 397 ». Mais M. K. ne leur attribue-t-il pas une signification bien dramatique lorsqu'il y voit un acte de foi éperdue dans la grâce de Dieu, sorti du cœur brûlant de celui qu'agitait toujours la lutte entre le bien et le mal ? La plupart des lecteurs de l'immortel chef d'œuvre sont au contraire saisis par la paix victorieuse de l'écrivain, et y reconnaissent un hymne à la *gratia victrix.*

Le chapitre 10, sur le *De Trinitate*, doit à l'étude récente de M. Schmaus une partie de son intérêt ; mais M. K. a heureusement insisté sur l'importance et la signification profonde de ce traité capital. Il y découvre avec raison l'influence du courant antirationaliste qui avait dès lors saisi Augustin. Le fonds religieux de l'âme du grand évêque, son secret le plus intime, est probablement la recherche de Dieu, dit M. K. (p. 196), après Wunderle.

L'exposé des doctrines de la grâce est sévère : M. K. semble se plaire à marquer les oppositions entre les thèses d'Augustin et les décrets du magistère ecclésiastique. Il constate cependant (p. 283-284), çà et là, des hésitations.

Dans la même note assez sombre est le chapitre sur les *Retractationes*. Ce qu'on a heureusement appelé « l'examen de conscience littéraire de l'écrivain » (J. DE GHELLINCK S. J. dans *Nouv. Rev. théol.* 57, 1930, p.481-500) serait inspiré par une crainte des responsabilités allant presque jusqu'à la terreur. Vue un peu romantique ! On le voit, le jugement de M. K., toujours digne d'attention, est souvent assez raide.

M. Pincherle, lui, se plaît aux nuances, que M. Krebs semble tant dédaigner. Le contraste est absolu entre les deux manières. Il s'accuse déjà dans la valeur attribuée aux *Confessions*, source principale de la biographie du saint. M. Krebs n'avait rien retenu des doutes émis récemment sur la fidélité du tableau que trace de son âme et de ses expériences le converti de Milan. M. P. est plus sympathique aux thèses d'Alfaric, encore que son sens de la réalité l'oblige à admettre l'objectivité de la scène du jardin et de ses conséquences. En somme, il rejette — et avec raison — l'interprétation d'une conversion à deux degrés dont le premier serait simplement le néoplatonisme, mais il retient que le but des *Confessions* — proclamer la puissance de la grâce — a influé sur la description tracée par Augustin de sa vie antérieure, et sur le sens qu'il donne aux événements. C'est vrai, je crois, mais on se rappellera que l'écrivain a pris bien soin de ne pas forcer la note de son exposé : « il apporte un message, non un enseignement » ; dès lors, il est assez chanceux de vouloir doser les éléments subjectifs de son récit. M. P. revendique dans l'introduction le droit de suggérer des hypothèses. Çà et là (p. ex. p. 52) il me paraît en avoir légèrement abusé.

Le souci de ne pas isoler artificiellement Augustin a fait introduire souvent des

aperçus sur l'histoire politique ; on a tenu aussi à donner de la doctrine de Mani une notice moins superficielle que de coutume, et l'on a tenté de caractériser, en lui-même et dans ses causes, le manichéisme d'Augustin : explication cosmogonique du dualisme moral de l'âme humaine. Quelque chose en reparaîtra dans l'« augustinisme » dès que se sera dissipé le mirage néoplatonicien. Peut-être, mais la grande «découverte», source du revirement d'Augustin, n'est-elle pas simplement S. Paul? Le souci de retrouver l'unité foncière des préoccupations intellectuelles d'Aug. induit M. P. (p. 172) à rattacher le *De Trinitate* à l'idée de rédemption. C'est un peu forcé. L'auteur est mieux inspiré lorsqu'il parle de la lutte antidonatiste, et de l'influence de Ticonius : il se trouve là sur son terrain propre et il en parle avec autorité. On rapprochera ces pages des études de Mgr Batiffol, qui serviront aussi à illustrer la description de la crise pélagienne, si riche en enseignements divers. M. P. n'a pas manqué de donner au *De Civitate Dei* la place qui lui revient. Son analyse est pleine de finesse.

Un résumé et un jugement de la doctrine augustinienne se lisent pp.276-279. M. P. n'est pas assez croyant pour présenter dans toute sa valeur la personnalité d'Augustin. Ces pages sont faibles et les remarques (p. 299) sur les sentiments du grand évêque en face de la mort manquent de vigueur. Mais, dans l'ensemble, le livre témoigne d'une belle et efficace volonté d'être impartial. Sérieusement pensé et parfaitement écrit, il constitue, en somme, une œuvre remarquable.

L'article de M. de Labriolle ne réclame pas une longue présentation. Traducteur des *Confessions*, il a vécu dans l'intimité de leur auteur. Mais l'âme de S.Augustin, tendre, magnifique, fière, ardente, humble et sereine, se laisse difficilement analyser. Cette esquisse met en relief la faculté d'aimer, restée si fraîche chez l'évêque d'Hippone, et elle a le mérite de laisser voir ce que la sainteté a laissé de charme humain dans cette âme exquise. D. B. C.

536. J. Maritain. *St. Augustine and St. Thomas Aquinas.* — A monument to saint Augustine. Essays in some aspects of his thought written in commemoration of his 15th centenary (London, Sheed and Ward, 1930 ; in 8, 367 p. Sh. 12. 6) 197-233.

537. É. Gilson. *The future of augustinian metaphysics.* — A monument ... (Cfr *Bull.* n° 536) 287-315.

538. É. Gilson. *L'idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin.* — Vie intellect. 8 (1930, III) 46-62.

539. É. Gilson. *Réflexions sur la controverse S. Thomas - S. Augustin.* — Mélanges Mandonnet (Bibliothèque thomiste 13-14). (Paris, J. Vrin, 1930 ; 2 vol. in 8 ; 511 et 598 p. Fr. 75 chac.) I, 371-383.

540. M. Blondel. *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne.* — Cahiers de la Nouvelle Journée 17 (Paris, Bloud et Gay, 1930 ; in 8, 207 p. Fr. 15) 1-20.

541. M. Blondel. *The latent resources in St. Augustine's thought.* — A monument... (cfr *Bull.* n° 536) 317-353.

542. J. Rimaud. *Le Maître intérieur.* — Cahiers de la Nouvelle Journée (cfr *Bull.* nº 540) 53-69.

Le problème dont traitent ces articles est peut-être le plus passionnant de ceux que soulève l'étude de S. Augustin : quel sera l'avenir de sa doctrine ? Entendez par là, non ses thèses théologiques, mais sa pensée religieuse, sa méthode pour conduire l'âme itinérante vers Dieu et les vérités divines. Il s'agit donc de sa philosophie, laquelle est tout imprégnée de religion. Et la question se précise d'elle-même, par la nécessaire confrontation avec S. Thomas.

On ne doit pas s'attendre à une parfaite communauté de jugement de la part d'esprits aussi distants que Maritain, Gilson et Blondel. Ils se rencontrent néanmoins sur ces points : l'aveu que les systèmes philosophiques des deux génies sont inconciliables, et la volonté de ne sacrifier ni Augustin ni Thomas.

M. J. Maritain, thomiste ardent, insiste sur la théorie augustinienne de l'illumination par le Maître intérieur. Soucieux de netteté, il y voit l'affirmation du don infus de Sagesse. Le rapport de ce charisme avec la philosophie se trouve caractérisé d'un mot : le néo-platonisme fut, pour Augustin,« l'organe du Don de Sagesse (p. 203) », organe imparfait, manié par la main la plus parfaite, celle de l'Esprit.

C'est placer l'augustinisme sur un plan supérieur au thomisme. Cela permet d'ailleurs de rejeter délibérément les thèses et la méthode néo-platoniciennes, au profit de la scolastique de S. Thomas, instrument à peu près sans défaut, substitué à celui, trop déficient, dont usait Augustin. Avec finesse, M. Maritain montre comment Thomas n'a rien laissé éteindre des lumières augustiniennes ; il lui a rendu en outre, dit-il, l'éminent service de dégager avec tant de fermeté le naturel du surnaturel, la raison de la foi, qu'il a pu constituer la philosophie en discipline autonome. Ce que Thomas doit à Augustin apparaît donc d'ordre religieux plutôt que strictement philosophique : la spéculation néo-platonicienne se trouvait trop caduque et le système thomiste trop cohérent pour qu'il pût se produire autre chose qu'une substitution : ceci a tué cela.

Le sentiment de M. É. Gilson est moins absolu, moins imperméable. Thomiste, il ne se résigne pas cependant à l'« exil d'Augustin », en matière philosophique. Il discerne que cet exil vient d'une suspicion, et il montre avec bonheur que seuls les disciples sont responsables des couleurs cartésienne et ontologiste prêtées au maître. Très opportunément il affirme le profond réalisme de la philosophie augustinienne. Que peut-elle procurer au thomisme ? L'auteur semble hésitant, mais il voit très bien ce que le thomisme peut conférer de rigueur à l'augustinisme— et c'est quelque chose, car cela suppose que la pensée augustinienne est viable et perfectible. — Il est frappé aussi de la permanente vitalité du courant augustinien. Il se trouve ainsi disposé à considérer ce par quoi les deux doctrines coïncident (article de *La Vie intellectuelle*). M. G. avait déjà fait remarquer ailleurs que S. Thomas a critiqué S. Augustin pour avoir, en somme, réduit la valeur propre de la raison et son activité autonome — ayant appris à s'en défier ! —. Ici sont exprimés plutôt les accords fonciers entre les deux génies,dans les principes qui règlent les rapports entre foi et raison : l'homme part nécessairement de la foi ; il tend spontanément à la science ; de la sorte, l'intelligence des choses divines éclaire la foi, et ne lui doit rien de son évidence scientifique, mais la foi

« reste toujours prête à reprendre éventuellement la place d'une science défaillante (p. 60) ».

Ces accords sont d'ordre religieux plutôt que rationnel. Il ne faudrait pas se leurrer en méconnaissant la divergence des deux doctrines ou en tentant de les amalgamer. Les *Réflexions* très précises du même M.G. mettent parfaitement en évidence ce point essentiel. La méthode utile pour retrouver l'élément de perennité commun aux deux pensées exige, «au lieu de comparer entre elles les formules qui les (= Aug. et S. Thomas) divisent, de comparer ces formules elles-mêmes à ce qu'elles tentent d'exprimer (p. 383) ».

Nous sommes préparés à écouter M. Blondel. Moins dévot à la scolastique, celui-ci entrevoit pour l'augustinisme de nobles destinées. Dans sa lettre pour la *Nouvelle journée*, qui est de premier jet, et dans sa contribution au *Monument* anglais, plus soigneusement élaborée, (la *Revue néo-scolastique* a donné en français l'essentiel de l'article anglais, 32, 1930, p. 261-275) il exprime l'espoir de voir « le thomisme d'intention et l'augustinisme d'intention converger vers une doctrine, non pas seulement conciliatrice... mais unitive. (*La fécondité*... p. 6)». Il faut donc libérer d'abord les deux enseignements des excès des thomistes ou des augustiniens : on retournera à S. Thomas et à S. Augustin. On s'attachera ensuite aux méthodes des deux docteurs plutôt qu'à leurs systèmes, ceux-ci étant irrémédiablement divergents. A vrai dire, on ne voit pas bien, à lire M. Blondel, ce que la méthode thomiste conférera de sérieux à Augustin — piquant contraste avec les vues de MM. Maritain et Gilson ! — mais par contre il insiste sur le correctif nécessaire que fournira à la tendance dialectisante du thomisme, la méthode augustinienne.

Celle-ci est, en effet, comme l'a vu M. Gilson, foncièrement réaliste. Elle l'est d'abord dans le rôle essentiel reconnu au Maître intérieur. L'itinéraire de l'âme qui cherche Dieu ne doit certes point supposer son action ; mais une fois qu'il est trouvé, sa réalité domine toutes les autres et la philosophie vraie n'en peut plus faire abstraction. On ira plus loin, et l'on remarquera que, le réalisme n'étant que dans l'ordre surnaturel, seul réel, c'est dans cet ordre qu'il faut situer le Verbe intérieur dont la lumière illumine l'âme. M. J. Rimaud l'a montré de façon excellente dans son court mais très remarquable article. Il y expose encore, avec un rare bonheur, une autre raison — plus large, si je puis dire — de proclamer réaliste la méthode d'Augustin : elle repousse d'instinct la logique trop dialectique, pour mieux saisir la complexité du réel : « Il est de ceux dont la pensée progresse moins constamment, avec des détours, des arrêts, des retours, de ceux qui, jusqu'à la fin, ont cherché, repris les mêmes problèmes, dont l'attitude et la préoccupation et l'esprit ont été plus fermes que les assertions peut-être (p. 64) ». La vie ne procède pas non plus par catégories logiques ; son mouvement n'est point rectiligne.

M. Blondel, lui, montre surtout comment la doctrine centrale de l'illumination doit contribuer à une philosophie intégrale ; comment elle ouvre des perspectives sur les rapports entre naturel et surnaturel (*Latent resources*... p. 327), entre les sens et l'âme dans la connaissance (p. 331), entre science et foi (p. 334), entre intuition et discours (p. 335), etc. Il va même plus loin et voudrait trouver dans cette méthode la clef des doctrines proprement théologiques d'Augustin, oubliant que la révélation a d'autres critères que la philosophie.

Il me paraît impossible de méconnaître ce que ce rappel de l'élément sain de

l'immanentisme a de conforme aux préoccupations d'aujourd'hui, et combien le sens de la complexité harmonieuse et organique du réel, si perçu par Augustin, est senti vivement par nos contemporains,qui répugnent de plus en plus à l'extrincésisme de la mauvaise scolastique.

Si l'on peut croire qu'il y a là une âme toujours jeune,animant la pensée augustinienne et capable d'enrichir d'un surcroît de vie la forte philosophie thomiste, qui ne souhaiterait ardemment, avec M. Blondel, que « les grandes doctrines augustinienne et thomiste, sans rien renier des acquisitions définitives que nous leur devons, appellent et stimulent un progrès nouveau de la synthèse catholique (*La fécondité*... p. 18) »?

En matière philosophique, en effet, jamais, ici-bas, on n'atteint au faîte, et l'Église n'a canonisé aucun système. D. B. C.

543. A. DYROFF. *Ueber Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De Ordine.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus,herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 15-62.

Monographie modèle. Étudiant la forme de ce dialogue, l'auteur montre comment Augustin a su donner à chacun des interlocuteurs sa physionomie psychologique. Le but du traité — décrire en quoi consiste l'« ordre » — en commande l'ordonnance. Suit une analyse, très fouillée, qui permet d'aborder la question des sources. Augustin dépend de Cicéron et de Varron. Pas de néo-platonisme, au moins directement ; quoi qu'on en ait dit, aucune réminiscence de Plotin. L'ouvrage est alors comparé avec les autres dialogues et son importance soulignée.

Une si pénétrante étude contribue plus à l'étude de ce moment de l'évolution intellectuelle d'Augustin que bien des dissertations. D. B. C.

544. M. GRABMANN. *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 87-110.

La première partie de cet article étudie la pensée d'Augustin lui-même, de la façon méthodique et précise dont Mgr G. a le secret. On remarquera surtout les voies par lesquelles s'acquiert l'*intellectus fidei* (p. 92-95) : c'est, avec la pureté du cœur, l'analogie du monde créé, l'attention prêtée au grand dogme du corps mystique du Christ, le secours de la philosophie, enfin la libération des difficultés intellectuelles de la foi. On voit quelle harmonie doit régner dans une âme pour que grandisse son intelligence des choses religieuses.

L'auteur parcourt ensuite rapidement la série des théologiens qui,depuis S. Anselme, n'ont cessé de recevoir l'influence augustinienne. S. Thomas en particulier est l'objet d'un attentif examen d'où il ressort qu'il a réalisé «la transposition aristotélicienne de la doctrine augustino-anselmienne sur la Foi et la Science

(p. 104). » Il faut, dit Mgr G., savoir lire entre les lignes pour saisir la nouveauté de la pensée thomiste, beaucoup plus sympathique à la Science qu'on ne l'était avant lui. L'article met au point, à la suite de recherches récentes, la doctrine de Duns Scot. D. B. C.

545. K. ROMEIS O.F.M. *Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustins.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 225-241.

Ce bref aperçu insiste avec raison sur ce qu'on pourrait nommer la continuité de la nature et de la surnature dans l'enseignement d'Augustin. Peut-être eût-il été préférable de se limiter à l'un ou l'autre point difficile : concept de péché, de liberté, etc., plutôt que d'esquisser un exposé général nécessairement superficiel. D. B. C.

546. V. CAPANAGA. *Notas del ideario agustini no. Ensayo de una prueba de la existencia de Dios.* — Religion Cult. 12 (1930, IV) 95-100.

Note sur l'exégèse du texte difficile du *De diversis quaestionibus octoginta tribus : quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam...* (Qu. 32).
D. B. C.

547. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin.* — Vie spirit. 24 (1930, III) 95-111.

L'auteur analyse les documents eux-mêmes : le début du commentaire du Sermon sur la Montagne ; le *De Doctrina christiana* II, 7 ; le *Sermon* 347. Il y reconnaît les « dons » au sens strict où on les entend aujourd'hui, mais il ne procède pas à la comparaison méthodique.

Quand on remarque qu'Augustin harmonise les dons avec les béatitudes et même avec les demandes du *Pater* et que, dans les subtiles et vraiment profondes descriptions qu'il en donne, le côté ascétique se mêle sans cesse au côté mystique, on se demande si vraiment le « don » avait déjà chez lui le sens technique. On n'oubliera jamais, en outre, que la mystique néo platonicienne enveloppa toujours quelque peu son enseignement moral. Le sujet est d'importance, car le moyen âge a recueilli pour les développer les vues d'Augustin. D. B. C.

548. B. JANSEN S. J. *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 111-136.

Un très long commerce avec l'œuvre d'Augustin a permis au P. J. de formuler

dès l'abord quelques principes de méthode, dont l'oubli lui paraît à bon droit fatal lorsqu'on veut étudier la question difficile de l'illumination.

L'exposé lui-même est surtout d'ordre philosophique. Mais la théorie de l'illumination n'est-elle pas tout imprégnée de théologie ? Le P. J. insiste sur son origine plotinienne. Il n'hésite pas à dire que si, logiquement, cette conception entraînait la thèse de la vision intuitive de Dieu, Augustin n'a pas admis la conséquence. Sauf dans les débuts de sa carrière, il a rejeté la thèse de la vision immédiate. Il arguait alors en théologien, non sans un certain illogisme — dont il n'y a pas lieu d'être surpris. D. B. C.

549. Jérôme de Paris O. M. Cap. *La nature de l'ange et de l'âme humaine d'après saint Augustin.* — Estud. francisc. 42 (1930) 305-340, 445-454.

Parmi les problèmes étudiés dans ces articles, il faut signaler surtout celui de l'immatérialité de l'âme et des anges et celui de leur union à un corps véritable.

Pour l'âme cela ne souffre pas de difficulté. Augustin confesse qu'elle est un esprit et qu'elle est faite pour être unie intrinsèquement à un corps.

La nature de l'ange est aussi, pour Augustin, spirituelle. D'autre part il leur attribue lorsqu'ils apparaissent un corps réel, non fantastique ni d'emprunt. Cependant, l'ange n'est pas une substance incomplète. Dans quel sens, étant immatériel, peut-il avoir son corps ? Le P. J. rejette l'explication de Petau et croit qu'Augustin admettait une union « purement accidentelle ou dynamique ».

D. B. C.

550. A. Oddone S. J. *La figura di Cristo nel pensiero di S. Agostino.* — Torino Soc. editr. intern., 1930 ; in 12, 138 p. L. 5.

551. J. Rivière. *Notre vie dans le Christ selon saint Augustin.* — Vie spir. 24 (1930, III) 112-134.

L'opuscule du P. O. est clair, et réunit heureusement d'heureux textes. On doit n'y voir que l'esquisse d'un très beau sujet. Ce n'est pas en quatre pages que l'on présente la doctrine du Christ « centre de la Sainte Écriture » ; la nature de la rédemption réclamait plus de 11 pages ; et la grande idée du Christ vivant dans l'Église plus de 14. Disposant de si peu d'espace, l'auteur a bien fait de s'en tenir aux généralités.

M. R. ne touche qu'un point mais il le fait avec vigueur et finesse. Il commente les passages qui parlent de l'incorporation au Christ, de sa médiation et du modèle divin proposé aux chrétiens dans le Verbe incarné. D. B. C.

552. S. Merkle. *Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 197-202.

Il est remarquable que, tandis qu'en 415 Augustin repousse encore toute idée de mitigation des peines, il déclare, en 421, que,sans professer cette doctrine, il

ne la repousse pas. Elle avait été propagée surtout par l'Apocalypse de Paul. Augustin ne l'ignorait pas sans doute, car il connaît cet apocryphe qu'il juge avec sévérité, en 416 environ (*Tract. in Jo.* 98, n. 8). Peut-on penser que son verdict s'est modifié dans la suite, lorsqu'il vit que l'Apocalypse de Paul avait trouvé créance en Espagne auprès de Prudence et, ailleurs, en beaucoup de cercles monastiques? M. M. le suppose et explique ainsi l'attitude nouvelle d'Augustin. D. B. C.

553. F. J. von Rintelen. «*Deus bonum omnis boni* ». *Augustinus und modernes Wertdenken.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustins, herausgeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 203-224.

L'intérêt de cet exposé n'est pas dans l'originalité de ses vues,mais dans celle de son plan. Il s'agit de savoir ce que la pensée moderne, affaiblie et désorientée, peut rapprendre sur la valeur des choses, en se remettant à l'école d'Augustin.

Contre l'affaissement de l'idéal qui mesure la valeur des choses à la quantité, au rendement, au plaisir qu'elles procurent, ou qui, même, par un pessimisme assez logique, en arrive à dénier toute valeur à quoi que ce soit, Augustin proclame et montre que la dignité des êtres est dans leur qualité, qu'il y a une échelle progressive de valeurs intrinsèques, que le prix de chaque être s'établit suivant son aptitude à conduire au bonheur et qu'en dernière analyse il y a un Bien absolu, un seul : Dieu, *Bonum omnis boni.* D. B. C.

554. L. Teixidor. *La libertad humana en San Agustin.* — Estud. eclesiast. 9 (1930)433-461.

Contre les jansénistes le P. T. entreprend de faire voir comment les deux passages *De libero arbitrio* 3 c. 3 et *De Civit. Dei* 5 c. 10 n'offrent point la notion janséniste de la liberté, mais la catholique. C'était surtout nécessaire pour le second texte. Le P. T. explique que l'équation libre = spontané ne donne pas leur valeur aux termes eux-mêmes d'Augustin,contredit sa doctrine en général, ne s'accorde pas avec le ch. 9 ni avec la suite du ch. 10. Article dialectique très minutieux. D. B. C.

555. O. Schilling. *Die Stadtslehre des hl. Augustinus nach De civitate Dei.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, xi-439 p. Mk. 26, rel. 30) 301-313.

Cette vigoureuse mise au point n'est pas d'un novice : M. S. a publié en 1910 un ouvrage sur la question (*Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg). Il traite aujourd'hui de la méthode plutôt que de ses résultats. Il constate qu'à côté des travailleurs consciencieux qui, comme Mausbach et Seidel, ont patiemment colligé les passages où S.Augustin expose ses vues sur l'État,il en est d'autres — la plupart — qui, n'ayant pas cette patience, préfèrent ne considérer que

le « dernier stade » de la pensée augustinienne, et suppléent à l'insuffisance de l'information par le brillant des hypothèses.

L'auteur examine à ce point de vue quelques points de la doctrine politique de S. Augustin. J'y relève un bref précis de concept authentique de la *Civitas Dei* (p. 303) et de pertinentes remarques sur les rapports entre l'État et l'Église (p. 311-313). D. B. C.

556. A. MAGER O. S. B. *Augustinus als Mystiker.* — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben v. F.-J. VON RINTELEN (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, XVIII-1244 p. Mk. 37) I, 83-97.

557. C. BOYER S. J. *La contemplation d'Ostie.* — Cahiers de la Nouvelle Journée 17 (Paris, Bloud et Gay, 1930 ; in 8, 207 p. Fr. 15) 135-161.

558. E. I. WATKIN. *The mysticism of St. Augustine.* — A monument to saint Augustine. Essays on some aspects of his thought written in commemoration of his 15th centenary (London, Sheed et Ward, 1930 ; in 8, 367 p. Sh. 12.6) 103-119.

La théologie mystique aime reconnaître en S. Augustin l'un de ses docteurs. Le livre récent du P. Gardeil sur *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, où est portée à son maximum l'analyse anatomique de l'intuition surnaturelle, fait une large part à S. Augustin, en scrutant son concept de la *mens*.

Dom Mager, spécialiste de ce genre d'études, estime que, en s'appuyant sur les éléments communs aux expériences des grands mystiques, on doit reconnaître qu'Augustin est de cette lignée. Comment ? Jugeant plus sûr de procéder par comparaison qué de déduire des œuvres mêmes du saint une doctrine précise, dom M. constate que, psychologiquement parlant, l'opération mystique semble intermédiaire entre la vision béatifique et le mode normal de penser, analogue à l'acte de l'âme séparée. Augustin, qui n'a jamais revendiqué que pour Moïse et S. Paul la vision elle-même, affirme nettement l'intuition mystique. En terminant, dom M. pose la question : « S'agit-il nécessairement de vision surnaturelle ? » sans y répondre.

Le P. Boyer, qui s'est résigné à étudier l'incomparable récit de la contemplation d'Ostie en fonction des catégories de la théologie mystique, est d'accord avec dom Mager pour y reconnaître « l'expérience d'une contemplation infuse » dont, pour lui, le caractère surnaturel ne se discute pas. Il écarte, contre Butler et Maréchal, l'idée d'une vision intuitive (cf. p. 154, note).

En face de ces affirmations catégoriques, l'hésitation de M. Watkin n'est pas sans courage. Les timides restrictions et questions de dom Mager sont ici franchement reprises et résolues. Que, de façon générale, Augustin soit un mystique, c'est trop clair. Mais son enseignement se trouve obscurci à chaque instant « par l'absence de toute tradition de théologie mystique, et par confusion due au platonisme (p. 116) ». Ainsi la science de la théologie mystique « a peu à apprendre de S. Augustin (p. 117). » L'auteur discute les passages les plus célèbres. Il termine en relevant le fait, vraiment capital celui-là, que toute la religion d'Augustin est mystique, par sa hantise de l'éternel, de l'absolu où l'on trouve enfin

« Celui qui *est* ». Toute la philosophie aussi, et toute la théologie d'Augustin sont en ce sens mystiques ; et même les déficiences doctrinales du grand docteur sont « des aspects, insuffisamment mis au point, de l'expérience mystique radicale que Dieu est le tout de l'homme et que, par comparaison, les créatures sont des riens de nulle valeur (p. 118). » L'article de M. Watkin me semble — par sa discrète protestation, comme par les possibilités auxquelles il laisse place — parfait. D. B. C.

559. P. Alphandéry. *De quelques documents médiévaux relatifs à des états psychasthéniques.* — Journal de Psychol. 26 (1929) 763-787.

L'*acedia* ou *anxietas cordis*, vice capital réservé, pensait-on jadis, aux moines, a trouvé depuis Cassien (surtout *Instit.* X, 2) et le plus souvent en dépendance de lui, un certain nombre de théoriciens au moyen âge. M. A. en interroge les principaux, jusqu'au temps de saint Thomas — saint Benoît, saint Grégoire, saint Isidore, Guigue le Chartreux, Césaire d'Heisterbach et saint Thomas lui-même — au sujet des éléments qui composent l'*acedia*, des causes qui la produisent, des symptômes qui la manifestent et des remèdes qu'on y apporte.

Nous nous contenterons de relever ici deux traits de cette intéressante étude : l'*acedia* est pour Cassien une maladie (*morbus*), d'origine purement mentale ; pour Césaire, elle devient un *vitium mixtum* ; pour saint Thomas un *motus sensualitatis*. Le remède à y apporter est sensiblement le même chez tous : la *stabilitas* sous toutes ses formes et le *labor*. Ce qui suggère à M. A. l'idée que la Règle de saint Benoît, qui insiste tant sur ces deux choses, pourrait se concevoir comme née du besoin de lutter contre l'*acedia*, fléau de la vie érémitique. Cela semble bien, en effet, si l'on donne au mot *acedia* un sens très large.

Je m'étonne que M. A. n'ait pas insisté sur l'influence de la Règle de saint Benoît sur la thérapeutique médiévale de l'*acedia*. Au surplus, lorsqu'il dit que le travail qui est censé la combattre est de préférence un travail inutile et manuel il ne semble pas que cela soit vrai chez saint Benoît lui-même, qui dit dans un même chapitre : *Otiositas inimica est animae. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum certis iterum horis in lectione divina...* Et quelques lignes plus loin : *tunc vere monachi sunt si de labore manuum suarum vivunt sicut et patres nostri et apostoli* (c. 48). D. M. C.

560. J. Madoz S.I. *La infalibilidad del Romano Pontifice en el conmonitorio de San Vicente de Lérins.* — Gregorianum 11 (1930) 171-180.

Vieille question, passionément agitée au temps de Döllinger. Les affirmations radicales continuent à s'affronter : tandis que l'auteur du présent article assure que Vincent enseigne équivalemment l'infallibilité de l'évêque de Rome, Jülicher, par exemple, déclare net qu'il l'exclut. On soupçonne aussitôt que l'un et l'autre ont tiré les conséquences de certaines affirmations du *Commonitorium* pour les attribuer à son auteur, ce qui est toujours dangereux. Vincent écrit contre Augustin et ses opinions personnelles. Il lui oppose non sans quelque brutalité le fameux : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est,* qu'il ne faut pas prendre dans le sens réduit que lui donne le P. M. Vincent veut par

là protester seulement contre les innovations particulières de tel ou tel pasteur. Le genre littéraire de l'écrit est donc celui d'un manifeste agressif, sous une forme apparemment indifférente. Plus calme, Vincent n'eût-il pas nuancé davantage et pensé aux normes de croyance autres que l'explicite tradition ? D'autre part, les compléments du ch. VI, 2-3 à l'adresse du pape de Rome ne le considèrent que comme l'éminent interprète du sentiment commun : *cum ceteris... sed tamen prae ceteris restitit.* Le pape Étienne, qui domine tous les évêques *loci auctoritate*, a estimé, dit Vincent, qu'il les devait vaincre aussi *fidei devotione* et, de façon générale, la *sedes apostolica* a toujours *vi, studio, contentione* défendu l'intégrité de la croyance. Magnifique témoignage, à rapprocher de celui d'Irénée. Mais il n'est apporté ici que pour étoffer le *quod ab omnibus* et il est difficile de préciser quelles conséquences Vincent lui-même en tirait. Qu'eût-il écrit si un pape avait jugé contre lui sur les thèses qu'il défendait avec passion ?

D. B. C.

VIe s. **561.** P. ALPHANDÉRY. *Traces de manichéisme dans le moyen âge latin* (VIe-XIIe s.). — Revue Hist. Philos. relig. 9 (1929) 451-467.

La littérature folklorique du moyen âge, spécialement celle des visions, peut nous avoir conservé des traces de courants religieux que laisse à peine soupçonner la théologie officielle. Elle vaut donc la peine qu'on l'étudie. C'est ce que fait M. A. à la suite de M. ANITCHKOV (*Revue des études slaves* 8, 1928, p. 203 sv.), dans le dessein d'en montrer les traits manichéens. L'on sait que généralement les historiens admettent une éclipse totale de ce dernier entre le VIe et le XIe s. M. A., sans aller jusqu'à reconnaître avec M. DUFOURCQ (*Étude sur les Gesta martyrum romains*, IV, p. 119) l'existence d'une sorte de coalition anticatholique du manichéisme — ce que l'on ne fait d'ailleurs qu'en donnant ce nom à un syncrétisme artificiellement construit — croit devoir affirmer cependant que « ce manichéisme qui probablement traîne à l'état de sourd murmure dans l'âme religieuse du moyen âge d'occident, s'exprime souvent en une brusque formule sortie des lèvres d'un visionnaire (p. 467) ».

Avec probabilité, dit M. A. A s'en tenir aux traces relevées — dualisme psychologique, folklore eschatologique, curiosités ascétiques — c'est encore beaucoup dire, nous semble-t-il. Quant aux *transmarinae partes* (PL 105, 778 C-D) que la *Visio Wettini* donne en exemple à la Gaule et la Germanie et où M. A. voudrait voir l'Orient manichéen, elle s'entendent plus naturellement de l'Irlande, puisqu'au dire de Walafrid (PL 114, 1067 B), Wettin fut formé à l'école d'un Irlandais.

Dans tous les cas, l'étude de M.A. est une excellente invitation « à des recherches plus approfondies dans cette littérature des visions à peine atteinte par ces rapides coups de sonde (p. 466) ». D. M. C.

562. E. GÖLLER. *Das spanisch-westgotische Busswesen vom 6. bis 8. Jahrhundert.* — Römische Quartalschr. 37 (1929) 245-313.

M. G. estime que pour comprendre l'état de la discipline pénitentielle à l'époque de Charlemagne, il est bon de s'instruire d'abord sur l'Espagne et les Espagnols. Non seulement les canons de leurs célèbres conciles et les écrits de

leur grand Docteur, saint Isidore, ont exercé une lointaine influence, mais encore tels évêques, dont l'origine espagnole est certaine ou fort probable, Pirmin et Théodulphe, ont aidé à répandre parmi leurs contemporains les conceptions de leur pays. M. G. étudie successivement ces divers témoins de la discipline visigothique : synodes du 6e siècle, Gerunda 517, Barcelone 540, Tolède III (589), pour ne nommer que les principaux ; Isidore de Séville et son 4e concile de Tolède (633) ; la littérature et les synodes postérieurs à saint Isidore, Taïus, Fructuosus, Ildephonse et Julien, la série des synodes de Tolède parmi lesquels surtout le 13e (683) ; enfin les *Dicta Pirmini* et Théodulphe d'Orléans.

Le sujet a été partiellement traité déjà—jusqu'à saint Isidore inclusivement— par B. Poschmann (voir *Bull.* n° 8), mais sans l'ampleur et l'unité qu'y apporte M. G., encore que la documentation et les conclusions de celui-ci soient sensiblement celles de Poschmann. Pour la période suivante M. G. est plus original et cherche notamment à marquer l'influence d'Isidore sur la législation et la littérature immédiatement postérieures et de celles-ci sur les hommes du VIIIe siècle.

Le principal objectif de M. G. est, semble-t-il, de mettre en lumière comment à partir du 1er concile de Tolède (400) se manifeste et se développe en marge de la pénitence officielle, publique, et malgré la réprobation du 3e concile de Tolède (589) une forme de pénitence votive, privée, qui finira par se faire admettre et canoniser au 4e et surtout au 13e concile de Tolède (633, 683).

Cette série de conciles est fort intéressante. Les textes, à première vue, paraissent clairs. Ils sont cependant difficiles à interpréter et la lumière des passages parallèles ne favorise pas toujours le respect des nuances. Dans l'espèce je me demande si M. G. — après M. Poschmann (p. 150 n. 3, 291) d'ailleurs — ne s'est pas laissé trop éblouir par le rapprochement de IV Tolède (633) et XIII Tolède (683) avec quelques vagues formules d'Isidore (p. 175-6, 291-8), d'ailleurs timidement interprétées.

A entendre M. G. nos deux conciles supposeraient avec saint Isidore que seuls les péchés publics — *manifesta peccata* — à l'exclusion des péchés secrets, même graves, requièrent une pénitence publique. Or le texte lui-même du canon 54 et tout le contexte du 4e concile, c'est-à-dire tout l'ensemble de la législation espagnole des 6 premiers siècles, protestent contre cette assertion. D'abord le texte oppose *manifesta scelera confitentes* à *tantum peccatores se praedicantes* C'est dire qu'il faut entendre par *manifesta scelera* non pas « crimes manifestés au dehors, publics », mais « crimes manifestes, certains, déterminés ». Cela est d'autant plus évident que le canon donne comme synonymes *manifesta scelera* et *mortale peccatum*. Dira-t-on que le *aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fateantur* insinue la possibilité d'un aveu secret de fautes secrètes, permettant d'éviter certaines rigueurs canoniques ? Non, car si le *publice fateantur* appuie sur le caractère public de l'aveu qui prête à conséquence, il n'implique d'aucune façon qu'on pouvait s'en tirer par un aveu non public. Il me semble donc que d'après IV Tolède tout péché grave, public ou secret, relève de la seule pénitence publique. C'est d'ailleurs aussi la doctrine indiscutable de III Tolède (589).

Quant au 13e concile (683) M. G. a raison de voir dans son canon 10 une pièce importante pour l'histoire de la pénitence. On y trouve en effet la première justification théorique, officielle, de la pénitence votive. Mais est-il vrai

que la pénitence publique, traditionnelle, n'y est plus requise que pour les péchés graves publiquement avoués, les péchés secrets même graves pouvant être remis par voie de penitence votive, privée ? L'argument de M. G. tombe puisqu'il consiste dans la parenté avec IV Tolède, cité tout au long au canon 10 et qui, on vient de le voir, affirme précisément le contraire. Certaines formules sont plus claires même que IV Tolède : *nec se mortalium criminum professione notaverint* (on supprime le *publique fateantur*, simple synonyme de *profiteri* ou *confiteri*) ; *implicatum se dixerit mortalibus factis* (sans distinction). Bien plus, entre l'aveu public et la réticence coupable notre canon ne laisse aucune place pour un aveu secret, canoniquement inoffensif, de fautes graves : *Ceterum si ut dictum est sub poenitentiae perceptione consistens nihil mortalis criminis se admisisse praedixerit* (c'est-à-dire s'il ne s'accuse que de ses péchés en général), *attamen quod fateri hominibus erubescit absconsum intra claustra sui pectoris delitescit, noverit ipse sibi de se potestatem esse concessam,,...*

Je crois donc que Tolède XIII est le terme de la canonisation progressive de la pénitence votive mais non du principe postérieur : *qui publice peccavit publice paeniteat.*

Deux détails encore. Je ne vois pas pourquoi, p. 249-50, M. G. rejette l'interprétation du canon 8 de Barcelone 540, proposée par Poschmann (p. 148). P. 307 M. G. méconnaît un peu l'importance des pénitentiels pour l'histoire de la pénitence durant le haut moyen âge. Il est vrai qu'il juge par comparaison avec les *Ordines paenitentiae*, qu'il nous promet d'étudier et d'éditer.

D. M. C.

VIIe s. **563.** G. LEBRAS. *Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire des collections canoniques* (A propos d'un livre récent). — Revue Sciences relig. 10 (1930) 218-237.

Cette longue et savante recension du *Saint Isidore de Séville* de dom SÉJOURNÉ (voir *Bull.* no 219) tend à diminuer le rôle canonique d'Isidore ou du moins à le rendre moins assuré. Par contre, et c'est ici qu'elle intéresse le *Bulletin*, elle veut restituer à Isidore quelque chose de l'œuvre littéraire que dom Séjourné lui enlève, à savoir la fameuse lettre à Mason touchant la pénitence : dom Séjourné avait argué du fait que les idées y défendues repondaient mieux au IXe s. ; or M. L. B. signale un ms du VIIIe s. (*Stuttgart 113*), qui le contient comme d'ailleurs le contient également, au dire même de dom Séjourné, l'*Hibernensis* qui est du début du VIIIe s.

D. M. C.

564. P. W. FINSTERWALDER. *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Ueberlieferungsformen* (Untersuchungen zu den Bussbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts, 1). — Weimar, H. Böhlaus, 1929 ; in 8, XX-334 p. Mk. 24.

Les *Canones Theodori* occupent une place éminente dans la littérature pénitentielle du haut moyen âge. L'on sait cependant qu'aucun des recueils littéraires qui se réclament à un titre quelconque de son nom, n'est l'œuvre authentique de Théodore de Cantorbéry (690). Ira-t-on jusqu'à dire qu'aucun élément de ces collections ne se rattache à lui et que toutes les sentences que le moyen

âge lui attribue doivent être considérées comme pseudo-théodoriennes ? M. F., reprenant les suggestions et les travaux à peine ébauchés de F. Liebermann (*Zeitschr. Savigny.* Kan. Abt. 12, 1922, p. 387 sc.), se donne résolument pour tâche d'éclaircir ce problème, à savoir, d'établir si et dans quelle mesure les *Canones Theodori* appartiennent à Théodore, et jusqu'à quel point ce dernier a réellement influencé le moyen âge. L'étude de l'influence des *Canones* occupera un volume spécial,qui paraîtra prochainement. Le présent volume — premier de la nouvelle collection *Untersuchungen zu den Bussbüchern* — est consacré à la détermination de la part théodorienne dans les *Canones.*

La tâche était difficile et délicate, tant à cause de la réelle complexité des documents qu'à cause du travail incomplet et défectueux des éditeurs (surtout Wasserschleben et Schmitz). Il fallait d'abord chercher à connaître tous les témoins qui nous restent des *Canones Theodori* ; il fallait ensuite les étudier minutieusement chacun en particulier et par groupes afin d'arriver à un classement rigoureux et définitif ; puis il fallait éditer les textes conformément au verdict de la tradition manuscrite ; enfin il fallait, par un examen comparatif et judicieusement critique, retrouver la trace de Théodore. Tout cela M. F. l'a fait avec grand soin. Qu'il n'ait pas travaillé en vain, ses résultats le montrent. Ils ne sont pas tous nouveaux, plusieurs datent de Liebermann, mais même dans ce cas M. F. leur apporte plus de précision et de solidité.

Voici parmi ces résultats ceux qui paraissent les plus importants et les mieux établis. L'ensemble des mss contenant des *Canones Theodori* que M. F. enrichit de plusieurs unités de valeur, inutilisées jusqu'ici (*Par. Nat. lat. 3848 B* ; *Brit. Add. 8873 : Brit. Vesp. D XV*) est à répartir entre 5 groupes ou plus exactement entre 5 traditions parallèles, indépendantes l'une de l'autre : la tradition D ou dachérienne (parce que représentée par l'édition du *Spicilegium*² I, 485) ; la tradition G. ou grégorienne (parce qu'elle s'intitule *Canones Gregorii*, sans doute en raison de ses premiers canons empruntés à S. Grégoire, p. 40) ; la tradition U ou nor humbrienne (parce qu'elle se dit compilée par un *discipulus Umbrensium*) ; la tradition S ou saint-gallienne (parce que contenue seulement dans *S. Gall. 150*) ; la tradition Co ou cottonienne (parce que contenue seulement dans *Brit. 38505 Cott. Vesp. D XV.*) On pourrait ajouter une sixième tradition, Kol (*Cologne 210*), mais elle est dépendante de U. Toutes ces traditions parallèles, dont les archétypes doivent remonter à différents moments du VIIIe siècle, supposent l'existence d'une série de petits recueils séparés de *Canones Theodori*, source partiellement commune de tous nos témoins. Avec cet argument paléographique, en faveur de l'existence de ces recueils, converge un argument littéraire tiré du prolongue de U, la plus importance des cinq traditions. L'auteur de ce prologue, le *discipulus Umbrensium*, dit en effet avoir rassemblé dans sa collection les sentences prononcées par Théodore à la demande de nombreux fidèles et transmises dans des petits recueils dispersés et sans ordre : *illa diversa confusaque digestio regularum illarum... ex cunctis que utiliora invenire potui et singillatim titulos praeponens congessi* (p. 288).

Le caractère multiple et dispersé des *Canones Theodori* au début du 8e siècle nous invite à croire que Théodore n'a pas formé lui-même un recueil proprement dit. Et ici encore le *discipulus Umbrensium* nous explique que ce sont les bénéficiaires des sentences théodoriennes — principalement le prêtre Eoda, — qui en ont conservé pêle-mêle la teneur.

Ces sentences, ces *Canones*, Théodore, missionnaire romain d'origine grecque les puisait non seulement dans l'Écriture, les Conciles, le droit romain, les Pères grecs et les décrétales des papes, mais encore et plus qu'on ne pense (p. 200), dans les coutumes celtiques. Cela résulte de l'examen des textes ainsi que de la déclaration explicite du *discipulus Umbrensium* (p. 287).

Enfin M. F. a réussi à nous donner une édition sûre des principales traditions des *Canones Theodori* : p. 239-252 la tradition D d'après *Par.Nat.lat. 3182* (B) et subsidiairement d'après *Par. Nat. lat. 12021* (Sg. 121) ; p. 253-270 la tradition G d'après le nouveau ms *2848B* (A) avec les variantes de *Monac. lat. 14780* (E), *Par. Nat. lat. 2123* (Par), *Merseburg 103* (M) et *Brit. Add. 8873* (L.) inutilisé jusqu'ici ; p. 271-284 Co proprement inédit, d'après le seul ms *Brit. Cotton. Vesp. D. XV* ; p. 285-334 U d'après l'ensemble des nombreux mss, en complétant le prologue par *Vat. Pal. lat. 485* (Pal) et l'épilogue par *Vat. Pal. lat. 554* (Vat).

Il y aurait encore beaucoup de bien à dire du livre de M. F. mais il faut se limiter, et il reste à faire quelques critiques.

D'abord M. F. élimine systématiquement la possibilité d'une origine anglo-saxonne pour chacune des traditions conservées des *Canones Theodori*. La chose n'a pas grand intérêt du point de vue littéraire, mais elle peut en avoir pour l'histoire de la discipline pénitentielle au début du moyen âge. Nous croyons donc devoir observer que les raisons paléographiques et littéraires apportées par M. F. ne nous ont pas convaincu que les archétypes de D (p. 17-18), de Co (p. 64-65, 83), de U (p. 164-168) et même de G (p. 52-53) sont nés sur le continent. Il y a même des raisons, notamment pour U, de penser à l'Angleterre. Le *Discipulus Umbrensium* se donne en effet dans son épilogue pour un anglais s'adressant à ses compatriotes (cf. Prologue). Il est vrai que ceci implique l'unité de toute l'œuvre de U, au sujet de laquelle il nous faut dire un mot.

M. F. croit reconnaître dans l'histoire de U trois stades successifs : au premier stade apparaît, probablement en Angleterre, le deuxième livre, c.-à-d. la partie canonique de U (p. 80-83, 165) ; au second, un missionnaire de l'entourage de S. Willibrord (un irlandais ?), qui s'intitule *discipulus Umbrensium*, adapte ce deuxième livre à l'usage des missions anglo-saxonnes, en lui adjoignant les sentences pénitentielles de S. Théodore, rassemblées par lui, et en faisant précéder le tout d'une préface et d'un prologue (p. 168-174) ; au troisième stade, un compagnon de S. Boniface, peut-être Burchard de Wurzbourg, supprime préface et prologue et fait suivre le corps de l'ouvrage d'un épilogue de sa façon (p. 177-180).

Il nous est impossible de montrer ici en détail ce qu'il y a de fragile, voire de fantaisiste dans ces affirmations. L'une de leurs principales bases est l'interprétation du prologue et de l'épilogue (p. 140-154), interprétation qui, en plusieurs endroits, nous paraît fort discutable. Nous nous bornons à l'essentiel.

1. La parenté littéraire entre le prologue et l'épilogue est telle qu'on ne saurait l'expliquer que par l'identité d'auteur. Au surplus l'épilogue fait plusieurs fois allusion au prologue et en suppose la présence : *Hec*, est-il dit à la fin du second livre, *consiliante venerabili Theodoro archiepiscopo angelorum nostri ut diximus scripserunt... E quibus non pauca cum pasim a pluribus mixti mque tenentur pariter posuimus* (p.333). Référence manifeste au prologue: *illa* (venerabilis Theodori) *diversa confusaque digestio regularum illarum cum statutis causis*

libri secundi conscripta inventa est apud diversos (p. 288). M. F. a beau chercher un autre sens à *ut diximus* (p. 164), le parallélisme est parfait. Que d'autre part le *discipulus Umbrensium* ne s'affiche pas anglo-saxon dans le prologue, et appelle Théodore simplement *pater* ou *venerabilis antistes, senex,* tandis que l'épilogue parle de *patris nostri*, cela ne constitue pas une difficulté sérieuse.

2. Loin d'insinuer que la teneur du livre II est étrangère à lui (p. 81, 83), le *discipulus Umbrensium* affirme qu'il a rassemblé les *statutae causae* comme il a rassemblé les *regulae illae* (*penitentiales*) : « la masse diverse et confuse des règles de pénitence et des statuts consignés au second livre, a été mise par écrit par plusieurs ». C'est le sens obvie de la phrase, citée à propos de la remarque précédente, et il est confirmé par le passage parallèle de l'épilogue. D'ailleurs l'auteur ne dit-il pas : *ex cunctis que utiliora invenire potui et singillatim titulos praeponens congessi* (p. 288), ce qui est aussi vrai du second livre ?

Enfin un mot sur le rapport de U à ses sources (p. 181-198). M. F. fait en général beaucoup de crédit à l'information et au jugement du compilateur. Il pense qu'il s'en est fidèlement tenu au recueils mentionnés : Eoda, *Libellus Scottorum* (*Pal. Lat. 485* ou proche parent ? voir p. 201-202), recueils secondaires dispersés, collection canonique du second livre. Mais l'épilogue ne dit-il pas que le compilateur y a mis également du sien : *aliqua in quibusdam his necessaria opusculis adnectimus et maxime libello penitentiae quae a prudenti posse facile reor adverti* (p. 333) ? D. M. C.

565. W. Levison. *CR de P. W. Finsterwalder. Die Canones Theodori Cantuariensis.* (voir *Bull.* n° 564). — Zeitschr. Savigny-stift. Kan. Abt. 19 (1930), 699-707.

Le travail de M. F. mérite des éloges et sera très utile, mais n'est pas exempt de fautes. M. L. formule quelques pages de critiques, dont plusieurs fort justes (cf. *Bull.* n° 564). Choisissons les principales : p. 700 il existe probablement encore à Bâle des fragments du ms de Fulda que M. F. (p. 52 note 3 et p. 219) croit perdu. P. 701-2, M. L. regrette que l'éditeur ait conservé dans son texte tant de corruptions, aisément corrigibles. Suivent des exemples. Peut-être M. L. accorde -t-il un peu trop à la conjecture. P. 703, l'idée que l'epilogue de U vient d'un milieu bonifacien est venue à M. Finsterwalder par suite d'une interprétation fantaisiste d'un texte évidemment corrompu : *ipse Moyses maritus* (?) *vel scire vel ei dicere potuisse* (p. 334). P. 703-4, l'état de la tradition de U n'implique pas du tout que l'épilogue n'a jamais coexisté avec le prologue. Au contraire, la parenté de H W, dont l'un a le prologue, l'autre l'épilogue, insinue l'existence d'un archétype qui avait les deux. P. 705-6, M. L. est fort catégorique pour la composition de U en Angleterre. D. M. C.

566. J. Reviron. *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe* IXe s. *siècle. Jonas d'Orléans et son « De institutione regia »*. Étude et texte critique (L'Église et l'État au moyen âge, Directeur H.-X. Arquillière, 1). — Paris, J. Vrin, 1930 ; in 8, 197 p. Fr. 35.

Jonas d'Orléans n'est ni une personnalité de premier plan ni un « leader » dans la vie politico-religieuse de la première moitié du IXe siècle. Néanmoins

il en représente au mieux la tendance moyenne et il nous fournit dans ses divers ouvrages la large base scripturaire (surtout l'Anc.Test.) et patristique (surtout Isidore, Grégoire, Bède,Augustin) des conceptions théocratiques naissantes ou, pour employer l'expression de M. R., de l'augustinisme politique. Ce n'est pas qu'il soit à proprement parler le théoricien de ce mouvement. Il fait plutôt figure d'un pasteur d'âmes qui a accepté sans les discuter les conceptions de son temps sur les deux pouvoirs et rappelle les fidèles, fussent-ils rois, à leur devoir de serviteurs soumis et d'instruments de l'Église.

M. R. décrit avec précision et sobriété les principaux traits de la vie de Jonas ainsi que son œuvre littéraire. Il s'arrête plus longuement à l'étude du *De institutione regia* (p. 47-75), dont il examine en détail l'origine,la composition et les sources. Puis il synthétise, en une cinquantaine de pages (p. 76-120), la doctrine politico-religieuse de Jonas d'après l'ensemble de ses œuvres — sans malheureusement tenir compte de la chronologie — principalement d'après le *De institutione regia* : La société humaine ayant pour fin le salut éternel, l'autorité de l'Église, responsable devant Dieu des rois comme des peuples, y est souveraine. Le roi, nécessaire parce qu'utile au salut du peuple, au règne de l'Église, y a comme rôle d'établir l'*ordo justitiae* au sens politico-religieux de ce mot, c.-à-d. l'ensemble des vertus qui mènent au salut.Cette mission le roi doit l'accomplir, mais Jonas n'envisage pas encore, comme on le fera plus tard, en guise de sanction la déposition du « roi injuste ».

Enfin dans la seconde partie de son livre, M. R. édite le *De institutione regia* d'après le seul ms existant encore : *Rome S. Pierre D 168* (XIV-XV[e] s. et non X[e] comme on dit ordinairement). Çà et là le texte est corrigé d'après le ms partiel et aujourd'hui perdu d'Orléans, accessible à travers la « nouvelle » édition de Luc d'Achery. On donne d'ailleurs en note toutes les variantes,offrant quelque intérêt, de l'une et de l'autre édition de d'Achery.Une deuxième série de notes indique les sources de Jonas.

Quelques remarques d'importance inégale.

P. 44. Charles le Chauve ne devient pas empereur mais roi en 840.

P. 50. deuxième ligne, lire *livre II* au lieu de *premier livre* ; ligne 6, lire *ch. 20* au lieu de *XXII*.

P. 50-52. M. R. aurait pu présenter avec plus de force la preuve— à notre sens évidente— de l'antériorité des Actes de Paris (829) sur le *De instit. regia* : celui-ci n'est qu'un extrait des Actes pourvu d'une lettre dédicace et d'une conclusion et contient deux références quasi explicites aux Actes (ch. 2 et 16). Au surplus le ch 11 du *De Inst. reg.* contient une référence — *iam in superioribus capitulis demonstratum est* (p. 166, 2)—que n'a pas relevée M. R. et à laquelle rien ne répond dans l'ouvrage ; par contre dans les Actes de Paris (texte cité à la remarque suivante) elle se comprend parfaitement à la lumière de I,1. Inadvertance dans la transcription, qui nous montre dans les Actes le modèle du *De Inst. reg.*

P. 52-54. La date de 830-831, proposé par M. R. pour le *De inst. reg.* nous paraît d'autant plus acceptable que celui-ci n'est, pour ainsi dire, que l'exemplaire à l'usage de Pépin des Actes de 829.

P.54-56. Ici surtout M. R. nous paraît trop timide dans sa manière d'admettre l'antériorité du *De Institutione laicali* sur les Actes de Paris. Il est pourtant clair comme le jour que ceux-ci dépendent de celui-là. Comparer p. ex. Act. III,

8 avec *Laic.* II, 21 ; Act. II, 12 avec *Laic.* I, 13 ; surtout Act. II, 7 avec *Laic.* I, 20 :

Act. II, 7.	*Laic.* I, 20.
... censentur. Quod vero *fides sola* neminem *ad regnum provehat* caelorum jam in superioribus capitulis demonstratum est... Verum professio christiana... (Mansi XIV, 582 D)	... censentur. Multi... (il s'agit de la foi). Numquid *sola fides* superbos, invidos, avaros, adulteros, perjuros, raptores, fornicatores, homicidas et ceteris innumeris vitiis mancipatos *provectura est ad regnum* Dei, cum Dominus in evangelio et apostolus dicat quod hujuscemodi regnum Dei non possidebit?.... Negligitur enim professio christiana... (PL 106, 162B-163A).

Les contextes sont pareils, mais la longue tirade de *Laic.* sur la foi et son insuffissance est résumée ou plutôt écartée dans le *Quod vero fides...* des Actes. N'est-il pas évident que Act. travaille sur *Laic.*? D'ailleurs la liste des questions non consignées dans les Actes officiels et néanmoins examinées en concile (Actes III, 2) correspond à un choix de chapitres opéré dans le livre II — peut-être I et III également — de l'*Inst. laic.* (II, 1. 2[a]. 4[b]. 5. 6. 7. 12. 8. [1, 11, 12 ; 13], II, 24. 25 etc.).

P. 56. M. R. se contente de dire que Jonas est « selon toutes probabilités » l'auteur des Actes de 829. C'est trop peu dire : le fait que Jonas exploite les Actes et en est exploité, joint à la parenté littéraire incontestable et profonde qui existe entre les deux, autorise la certitude.

P. 66. L'attribution à Prosper du *De vita contemplativa* de Julien Pomère n'est nullement une singularité de Jonas. Elle est très répandue.

P. 71-15. On aurait dû mentionner parmi les sources la *Regula sancti Benedicti*, dont certains chapitres de Jonas sont saturés.

P. 103, 106. M. R. nous paraît solliciter un peu les textes en faisant dire à Jonas dans le *De cultu imaginum* (après 840) que « Pierre a reçu... le pouvoir des clefs... de telle façon que c'est par lui que ce pouvoir passe à d'autres », que « Pierre est bien... celui qui a reçu la juridiction à titre singulier et par qui cette juridiction a passé aux autres membres du collège apostolique ». En réalité Jonas écrit : *Quid enim si, ut supra dictum est* (Mt. 16, 18), *claves regni caelorum quasi eminentissimo sanctae ecclesiae membro intelligo traditas, beato videlicet Petro, ut per illum ad caeteros haec dignitas transeat* (PL 106, 376 D)? Ce qui veut dire : le pouvoir des clefs a été remis à Pierre comme au membre le plus éminent de l'Église et par lui — c.-à-d. en sa personne — à tous les apôtres. Ainsi le veut le contexte immédiat : *Adeo inter reliquos constituitur insignis ut quod omnium est commune ipse quodammodo accepisse videatur singularis.* Nous trouvons d'ailleurs la même idée dès les Actes III,8 et l'*Inst. reg.* 2 : *Qualis igitur sit potestas et auctoritas sacerdotalis ex verbis domini facile animadvertitur quibus beato Petro* cuius vicem indigne gerimus *ait* : « *Quodcumque...* » A noter que le passage parallèle de l'*Inst. laic.* (II, 21) porte encore *specialiter ecclesiae principi beato Petro apostolo.* Le changement est sûrement

intentionnel. A la suite des politiciens de son temps, Jonas évolue dans le sens d'une émancipation vis-à-vis de Rome. D. M. C.

567. A. Wilmart O.S.B. *L'exemplaire lyonnais de l'exposition de Florus sur les Epîtres et ses derniers feuillets.* — Revue bénéd. 42 (1930) 73-76.

Le ms *Lyon 484*, que D.W. regarde comme le brouillon ou si l'on préfère l'exemplaire corrigé et annoté par l'auteur, ou encore l'original de l'*Expositio* de Florus sur les Epîtres, est amputé non seulement de la première moitié de son texte — qui faisait sûrement jadis corps avec lui, — mais encore de ses derniers feuillets. D. W. les a retrouvés au complet — deux, dont un vide — dans le ms *270* du fonds Baluze (f° 72 bis et 73). Ils contiennent les articles, au nombre de 6, concernant *Hebr.* XIII, 4-17, dont on nous fournit le schéma. D. M. C.

568. A. Wilmart O.S.B. *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IXe siècle.* — Revue bénéd. 42 (1930) 149-162.

La nouvelle lettre que D. W. vient de découvrir dans le *Vat. Reg. lat. 240*, offre un intérêt particulier pour l'histoire de la controverse prédestinatienne au IXe s. J'avais cherché déjà de mon côté à en identifier l'auteur et plus que jamais je crois aujourd'hui qu'il n'y a pas moyen d'échapper à la solution de dom W. : l'auteur de la lettre est Florus de Lyon, au sujet de l'activité littéraire duquel, d'ailleurs, je suis bien près de partager son avis sans réserve.

Je suis moins porté à admettre son interprétation du paragraphe 3 de la lettre. Florus dit avoir envoyé à un évêque (celui sans doute de son correspondant) *libellum... ubi de omnibus fere quae ille miserabilis monachus* (Godescalc) *imprudenter et infeliciter primum movit in duobus vel tribus sive quatuor opusculis et prolixo et succincto sermone prout dominus dedit vicissim tractatum est* (p.154, 20-24). D. W., rapportant le membre *in duobus... sermone* à *tractatum est*, pense qu'il s'agit d'un « libellus en quatre opuscules (p.161) », soit quatre opuscules de Florus formant un seul tout. En réalité je crois qu'il faut rattacher *in duobus... sermone* à *movit*, de sorte que Florus parlerait de quatre opuscules *prolixo et succincto sermone* de Godescalc, soit à mon sens la *Confessio brevior*, la *Confessio prolixior*, le *Tomus ad Gislemarum* et le *Ad episcopos*. Les deux derniers surtout, qui sont appelés dans la lettre d'Amolon (composée probablement par Florus) *scriptura tua in qua apertissime et prolixo sermone... et alia scripta tua non parva quae ad episcopos.... scripsisse vel protulisse videris* (PL 116, 86 C). J'aurai l'occasion d'y revenir plus longuement dans les *Recherches.*

Quant à la date de notre lettre, j'oserais préciser davantage. D. W. dit : entre 853 et 860, mais probablement plus près de 853 que de 860. Je propose : entre 850 et 853 ; 850 parce que la lettre est postérieure aux opuscules de Godescalc ; 853 parce que Florus ne sait rien encore des grandes interventions synodales (voir paragr. 4). D. M. C.

569. R. CARTON. *Déchéance et survie au Xe siècle du renouveau carolingien.* — Revue de Philos. 30 (1930) 158-175. Xe s.

On a dit tant de mal de l'âge de fer. M. C. pense avec raison qu'il y a aussi quelque bien à dire : à la renaissance carolingienne a succédé une décadence, bien sûr. La désorganisation politique et sociale (et non pas précisément, note M.C., la confusion entre les deux pouvoirs, de laquelle est née notamment toute une littérature de doctrine politico-religieuse), a entraîné après elle celle des lettres. Mais celle-ci n'a été ni complète ni définitive : en France, la vie de l'esprit encore que beaucoup moins brillante s'est conservée à l'état plus ou moins latent ; en Allemagne, elle a presque aussitôt repris avec un certain éclat sous Othon I, désireux d'imiter Charlemagne. Et ce double germe a travaillé avec assez de puissance pour produire au XII-XIIIe s. une floraison aussi magnifique que durable.

M. C. ne s'est pas montré prodigue de documentation. Il est vrai que son article est extrait d'une série de conférences sur *Le sort des études et des lettres philosophiques au haut moyen âge* (500-1000). Puisse sa synthèse, malgré la difficulté qu'on éprouve à la lire — il y a des phrases de 19 lignes ! — orienter les efforts de quelque chercheur patient. D. M. C.

570. C. OTTAVIANO. *A proposito di un libro su S. Anselmo.* — Riv. Filos. neo-scol. 22 (1930) 379-387. XIe s.

M. O. formule de très nombreuses critiques à l'adresse du livre de M. Levasti (voir *Bull.* n° 301). Elles sont quelquefois fondées, surtout pour les détails, mais les plus importantes nous paraissent exagérées ou inefficaces. Par exemple sur le néo-platonisme d'Anselme, le sens de l'argument ontologique et la portée de la démonstration des mystères. Peut-être M. O. n'est-il pas entièrement au-dessus du reproche formulé dans sa dernière phrase : « E S. Anselmo è stato sempre studiato, per un strano destino, sulla base di sistemi preconcetti ».
D. M. C.

571. A. LANDGRAF. *Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards.* — Zeitschr. kathol. Theol. 54 (1930) 360-405. XIIe s.

Négligeant les renseignements inédits que M. L. prodigue à chaque page, nous nous tiendrons à l'essentiel de cet article qui enrichit si opportunément notre connaissance de l'école abelardienne.

1. Outre les cas signalés par Denifle, Abélard est cité nommément dans la Glose sur les Sentences attribuée à Pierre de Poitiers (PL 178, 991), dans les *Questiones* de *Brit. Royal 9 E XII* (f° 255^v) et dans *Brit. Royal 8 C IX* (f° 165). Il est utilisé par *Bamberg Patr. 47*, (f° 15^v, 22 etc.), par Petrus Comestor (d'après Prévostin *Par. Nat. lat. 1708* f° 352 et l'anonyme *Bamberg Patr. 136*) et par Magister Odo dans son *Isagoge*, très important et tout à fait négligé (*Cambr. Trin. 317*). C'est très vraisemblablement encore Abélard que l'on doit reconnaître dans le *Petrus* qui est l'une des principales sources de *Brit. Royal 9 E XII.*

2. Tout comme celui de Robert de Melun et aussi celui de Pierre Lombard — M. L. signale pour ce dernier *Flor. Laur. 8 S. Croce Plut. XVIII dextr* — le

commentaire d'Abélard sur saint Paul a eu son *Abbreviatio.* Elle est conservée dans *Par. Ars. lat. 1116*, du moins pour l'Épître aux Romains. M. L. reproduit pour le montrer un grand nombre de passages parallèles en deux colonnes.

3. C'est ici la principale découverte de M. L. Le *Par. Nat. lat. 18108* contient des Sentences passées inaperçues jusqu'ici et qui appartiennent visiblement à l'école abélardienne, au même titre que l'*Epitome* et les autres productions. Elles posent un problème littéraire très complexe et difficile à résoudre : d'une part parallélisme souvent littéral avec l'*Epitome* et indices de dépendance par rapport à celui-ci ; d'autre part. plus grande richesse en certains endroits du *18018*. Comment l'expliquer ? Par l'origine abélardienne des Sentences ? Par l'utilisation d'une source commune, qui serait les *Sententiae Abaelardi* ? Cette dernière hypothèse est seule probable. Encore faut-il ajouter que le *18018* semble dépendre en outre de l'*Epitome*, dont tel extrait fait double emploi avec le texte immédiatement consécutif de *18018*. M. L., sur certains indices, soupçonne le copiste d'avoir voulu compléter son modèle à l'aide de l'*Epitome* dont d'ailleurs un fragment (c. 12-18) se trouve aux f° 76v-77v du même ms.

D. M. C.

572. G. DELLA VOLPE. *La mistica di Ugo di San Vittore.* — Civiltà moderna 2 (1930) 140-149.

Prémices d'un livre à paraître sur *Maestro Eckhart e la mistica medioevale.* Hugues de Saint Victor, fondateur en quelque manière de la théologie mystique, méritait une étude spéciale. M. d. V. rappelle les principaux points de son enseignement, notamment le principe de l'universel symbolisme du monde créé. Il s'arrête plus en détail à la doctrine sur la contemplation de Dieu. Celle-ci est d'inspiration augustinienne (surtout *Soliloquia*), encore que chez Augustin elle soit plutôt « logico-gnoséologique », chez Hugues « psychologico-morale ». M. d. V. montre, après P. ROUSSELOT (*Le problème de l'amour au moyen age*, 1906, p.26-27),comment l'amour qui accompagne la *visio Dei*,l'*amor sapientiae*, comment en définitive tout amour de Dieu est à base d'amour de soi. D. M. C.

573. GIOACCHINO DA FIORE. *Tractatus super quatuor Evangelia*, a cura di E. BUONAIUTI (Istituto storico italiano. Fonti per la storia d'Italia. Scrittori, secolo XII). — Roma, Sede dell' Istituto, 1930 ; in 8, LXXII-363 p. et 2 fac-similés. L. 110.

M. B. est aujourd'hui — avec M. Grundmann (voir *Bull.* n° 236) — le principal connaisseur de Joachim de Flore. Chargé, il y a peu d'années, de faire revivre la physionomie et de préparer pour les *Fonti per la storia d'Italia* le texte des œuvres encore inédites du prophète calabrais, il s'est mis à la tâche avec cette sympathie qui seule garantit le travail fructueux. Aussi bien mène-t-il de front, avec le plus grand soin, l'édition des textes et l'étude de l'homme. Bientôt nous verrons sans doute son *Gioacchino da Fiore, i suoi tempi è il suo messagio.* En attendant nous possédons plusieurs articles importants des *Ricerche* (voir *Bull.* n° 233, 234, 235, 574, 575, 576) dont les deux premiers forment les paragraphes I et II de l'introduction aux *Tractatus super quatuor evangelia.* Ceux-ci, qui occupent un gros volume fort bien présenté et pourvu d'ex-

cellentes tables, sont le premier-né d'une série de trois éditions critiques (voir *Bull.* n° 233) qui, espérons-le, se succéderont rapidement.

Les *Tractatus super quatuor evangelia* constituent un document capital pour l'histoire du Joachimisme. Car ils semblent bien être le testament de Joachim, au double titre de dernier écrit en date et synthèse des grands ouvrages antérieurs.

Au paragraphe III de son introduction (p. XLVI-LXIV : *L'enseignement mystique de Joachim de Flore*) M. B. esquisse les grands traits qui caractérisent cette synthèse. Ce n'est pas à proprement parler la méthode d'exégèse allégorique — radicale cependant jusqu'à sembler ignorer le sens littéral des évangiles — ni même la nature mystique de son message qui distinguent notre prophète ; c'est bien plutôt le caractère essentiellement social de sa vision spirituelle. Joachim n'est pas, comme la plupart de ses successeurs, un mystique individualiste ; la possession totale par l'Esprit, dont il rêve et dans laquelle il se sent entraîné, n'est pas un phénomène réservé à la vie « seul à seul avec Dieu » de telle âme d'élite, mais concerne nécessairement la société ecclésiastique comme telle. De là son allure apocalyptique ou, ce qui revient au même semble-t-il, ecclésiologique. M. B. est ici fort perspicace. Peut-être cependant exagère-t-il un peu l'originalité de son héros. Celle-ci peut paraître considérable si l'on compare la mystique de Joachim à celle du XIV-XV s°. d'une part, du XII[e] s. d'autre part. Mais il y a aussi une mystique de l'antiquité et du haut moyen âge (un peu négligée par M. B. dans son livre, au reste très instructif, *Il misticismo medioevale.* Voir *Bull.* n° 79), et par rapport à celle-là, la tendance mystico-sociale — réduite, cela s'entend, à ses principes essentiels — de Joachim nous paraît tout simplement traditionnelle. Même au XII[e] s. Joachim n'est pas seul à s'en souvenir : il a quelque chose de commun avec sainte Hildegarde. Au reste M. B. ne voudrait pas le nier, je pense. Mais il aurait pu avec compétence nous en instruire.

Le paragraphe IV de l'introduction confirme — sans peine — l'authenticité indubitable des *Tractatus* et examine la tradition manuscrite. Elle se réduit à deux témoins (dont fac-similés p. 40), auxquels, malgré d'actives recherches, M. B. n'a pu en ajouter d'autres : *Padova Ant. 322* (*A*) et *Dresden A 121* (*D*). Les deux mss n'étant pas apparentés en ligne directe et *D* étant fort inférieur, le choix de *A* s'imposait pour l'édition. M. B. s'y est tenu scrupuleusement « anche quando appariva occasionalmente difettoso (p. LXX) », tout en reconnaissant qu'il n'était pas difficile d'en corriger quelques erreurs manifestes à l'aide de *D*. Le lecteur est prié de le faire lui-même, en consultant l'apparat. Est-il opportun de pousser jusqu'à cette minutie le respect de l'*amanuensis*, ce dernier eût-il mis jusque dans ses erreurs de transcription l'empreinte de ses espérances apocalyptiques (LXX-LXXI) ? On regrettera que M. B. n'ait pas au moins comblé à l'aide de *D* — p. ex. entre crochets comme p. 10, 1 — les lacunes certaines. Telles : P. 10, 25-30 (si toutefois les lignes endommagées de *A* sont dans *D*) ; p. 21, 13 (omission par homoïoteleuton de *Helisabeth et Iohannis et in hiis que pertinent ad misterium*) ; p. 32, 18 (omission de *significat*) ; p. 106, 5 (omission de *Zachariam p.t.*) ; p. 116, 22 (omission de *quantum*). De même pourquoi ne pas rejeter dans l'apparat les lignes 126, 26-29, qui ne se trouvent à cette place dans *A* que par une erreur due à un homoïoteleuton (*quia hic est filius dei* p. 126, 26 et 127, 5), erreur aussitôt reconnue et redressée par

le copiste lui-même, puisqu'il a biffé le passage pour reprendre la véritable suite du texte?

Mais ce sont là des détails qui ne diminuent pas vraiment le mérite de l'éditeur et la reconnaissance des historiens du moyen âge. D. M. C.

574. H. Koch. *CR de Gioacchino da Fiore* (voir *Bull.* nº 572).— Theolog. Literaturz. 55 (1930) 414-417.

Ce compte rendu de l'édition des *Tractatus super quatuor evangelia* par M. Buonaiuti est à bon droit élogieux, tout en faisant des réserves touchant l'établissement du texte. M. K. va même un peu plus loin que nous sur ce point (voir *Bull.* nº 573). On retiendra principalement de sa recension la liste des références (surtout bibliques) échappées à l'éditeur et la série des leçons de *A* qu'entre autres il aurait fallu abandonner. D. M. C.

575. E. Buonaiuti. *La « modernità » di Gioacchino da Fiore.* — Ricerche relig. 6 (1930) 128-134.

Dans ce bref article, M.B. développe un peu ce qu'il a dit dans l'introduction aux *Tractatus* (*Bull.* nº 573), touchant le caractère mystique, pacifique et surtout ecclésiologique du message de Joachim. D. M. C.

576. E. Buonaiuti. *Gioacchino da Fiore, san Bonaventura, san Tommaso.* — Ricerche relig. 6 (1930) 289-297.

Quand on est pénétré d'un auteur, l'on sent comme d'instinct sa trace là où il a passé. Mais si l'on n'y prend garde on risque de la voir partout *opportune, importune.* C'est pourquoi nous espérons que M. B. fera suivre cette brève note, qu'on pourrait appeler un exposé de sa thèse, d'une justification largement documentée. Thèse, au reste, très intéressante, et, si elle se montre solide, féconde en conséquences : saint Thomas et surtout saint Bonaventure auraient réservé dans leur œuvre exégétique et théologique une place très large à une sorte de crypto-réfutation en règle de l'apocalypse joachimite. D. M. C.

XIIIe s. **577.** F. Mitzka S. J. *Anfänge einer Konkurslehre im XIII. Jahrhundert.* — Zeitschr. kathol. Theol. 54 (1930) 161-179.

L'idée d'un *concursus* divin se rattache aux spéculations sur l'identité de la *caritas* et du Saint-Esprit, préconisée par Pierre Lombard. M. Landgraf (voir *Bull.* nº 232) a signalé les premières traces d'un *concursus simultaneus* chez Richard Fishacre († 1248), notamment dans ce texte : *nec potest anima in hanc actionem meritoriam nisi deus sua actione agat cum anima* (*Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 353). Le P. M. conteste l'interprétation de M. Landgraf. A son avis il n'a pu être question de *consursus* tant qu'on a prétendu sauvegarder entre le Saint-Esprit et la *caritas* un lien formel, puisque précisément le *concursus* procède d'un rapport d'efficience. Or tel est encore le cas chez Fishacre.

Aussi bien ce n'est pas chez Fishacre mais chez un anonyme dépendant au reste de lui, le *Par. Nat. lat. 16407*, qu'on retrouverait la première et véritable

apparition d'un *concursus simultaneus*, ou mieux d'un *concursus* tout court, la distinction n'étant survenue qu'assez tard. En effet 1. il emploie une formule très remarquée par ses successeurs, et qui sera plus tard consacrée pour désigner le *concursus simultaneus* : *assistentia Spiritus sancti* ; 2. Le Saint-Esprit n'est plus, comme pour Fishacre, *vere inhaerens* encore qu'on n'abandonne pas complètement l'idée de forme ; elle ne le sera que progressivement ; 3. l'anonyme prétend être original : *Sed ego credo...*

Quand cette doctrine a-t-elle vu le jour? Elle est connue de saint Thomas vers 1270 dans sa *Q. disp. De caritate* a. 1. Elle ne l'est pas encore, pense le P. M., dans son Commentaire des Sentences (*Sent.* 1 d. 17 q. 1 a. 1). Elle a dû donc se formuler pour la première fois avec netteté entre 1255 et 1270.

A notre avis, le P. M. a raison de dire que l'abandon d'un rapport formel entre la *caritas* et le Saint-Esprit a favorisé l'idée d'un simple *concursus ab extrinseco* et que ce dernier se présente pour la première fois avec des garanties de succès dans *Par. Nat. lat. 16407*. Mais il nous semble également certain que malgré sa théorie sur la *caritas*-Esprit-Saint, Fishacre songe déjà à un vrai *concursus*— M. Landgraf ne nous en voudra pas de préférer ce terme à celui de *concursus simultaneus*— et que saint Thomas ne l'ignore pas complètement dans son Commentaire des Sentences. Au surplus, s'il est vrai qu'entre le commentaire et 1270 la théorie a dû se développer et se dégager du contexte peu propice qui l'entourait chez Fishacre, il nous semble cependant que ce n'est pas sous la forme *Par. Nat lat.* que l'a connue saint Thomas. La formule *assistentia Spiritus Sancti* pourrait bien lui être postérieure : d'une part, il ne l'emploie pas lui-même dans son sens technique, d'autre part on la trouve chez quelques théologiens de la fin du XIIIe et du début du XIVe s. (Henri de Lübeck, Guillaume de Ware, Jean de Naples etc.) D. M. C.

578. C. FECKES. *Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossem.* — Zeitschr. kathol. Theol. 54 (1930) 1-39.

Après d'autres, mais d'une manière plus systématique, M. F. étudie les rapports entre la science et la foi chez Albert le Grand. Il tient à marquer les progrès réalisés par l'introduction de la philosophie d'Aristote, car Albert le Grand est le premier à en appliquer franchement les principes à la solution de ce problème. Sa théorie de la connaissance, celle de l'intellect agent en particulier, et négativement son rejet de l'illumination augustinienne, lui permettent de délimiter d'une façon plus tranchée les domaines respectifs de la science et de la foi,de la philosophie et de la théologie. Il maintient fermement le principe : *fides est de non apparentibus intellectui*, et si on lui objecte la connaissance naturelle de Dieu, il réplique par la distinction entre connaître *quia est* et *quid est* ; le premier appartient à la raison, le second à la foi. C'est la position que prendra également saint Thomas (voir *Bull.* n° 314). La raison n'est cependant pas totalement étrangère à la foi : elle y joue un rôle préparatoire et un rôle subséquent. Mais la préparation rationnelle de la foi, chez Albert le Grand, n'a qu'une importance fort réduite et sa justification n'est pas pour écarter quelque doute, mais pour satisfaire une tendance naturelle de l'esprit en montrant l'harmonie entre la foi et la raison (A comparer avec ce que dit

sur ce point le P. Chenu. *Pro fidei supernaturalitate illustranda* dans *Xenia thomistica* III p. 302-304).

Albert le Grand insiste beaucoup sur le caractère affectif de la foi : *fides est in intellectu affectivo etiam informis* ;... *est magis voluntaria quam rationalis* (*C. Sent.* 1 d. 3 a. 3). Dans l'objet de la foi, il distingue les *suppositiones* ou *dignitates* (existence de Dieu, véracité de l'Écriture), les *conclusiones principales* (les articles du symbole), les *corollaria consequentia* (les lois morales). On eût aimé ici une étude plus fouillée. Qu'entend-on exactement par ces *suppositiones* et les conclusions et corollaires en découlent-ils par voie logique avec autant de rigueur que dans les autres sciences auxquelles on les compare ?

La théologie, pour Albert le Grand, est une science pratique et non spéculative. Son objet, vaguement dessiné encore dans le Commentaire des Sentences, est précisé dans la Somme par l'application des principes aristotéliciens. Mais ici également il eût fallu traiter plus à fond des rapports de la théologie et de la foi, et en particulier de la valeur du travail de la raison sur des données révélées.

D. H. B.

579. B. Jansen S. J. *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis.* — Zeitschr. kath. Theol. 53 (1929) 317-344, 517-544.

Quoique la distinction formelle puisse paraître matière purement philosophique, l'excellente étude du P. J. mérite d'être signalée ici. Un de ses résultats — et non le moindre — est précisément de montrer l'origine théologique de la fameuse distinction. Cette origine remonte bien au delà de Duns Scot, jusque saint Bonaventure qui paraît être le premier à la connaître.

Le P.J. poursuit les étapes de son développement en l'étudiant chez quelques maîtres de l'école franciscaine, Olivi, Pierre de Trabibus, Mathieu d'Aquasparta, Alexandre d'Alexandrie, pour aboutir avec Duns Scot à sa véritable systématisation. Mais pour ce dernier comme pour saint Bonaventure, la raison primordiale qui fit imaginer pareille distinction intermédiaire entre la distinction réelle et la distinction de raison — le P. J. trouve qu'on ne peut la confondre avec la distinction virtuelle de saint Thomas —, c'est le désir d'apporter quelque lumière dans la compréhension du mystère de la Trinité. Comment, se demandaient-ils, l'intelligence divine, pleinement identique à sa volonté, peut-elle produire de toute nécessité un terme réellement distinct de celui de sa volonté ? Sans doute, les réponses diffèrent dans le détail — ainsi saint Bonaventure ne conçoit de distinction formelle qu'entre les *proprietates* des personnes ou entre celles-ci et la nature divine, tandis que Duns Scot la reconnaît entre les différents attributs et la nature —, l'application peut s'en étendre avec plus ou moins de rigueur à d'autres domaines, par ex. les universaux, l'âme et ses facultés, chez tous cependant on retrouve cette caractéristique qu'originairement la distinction est une tentative d'explication trinitaire.

A propos de la théorie des universaux chez Duns Scot, plutôt que de suivre le P. Minges, peut-être eût il mieux valu s'inspirer de J. Kraus. *Die Lehre des Joannes Duns Skotus O. F. M. von der natura communis* (Cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 388-389) qui, croyons-nous, est plus proche de la pensée du Docteur Subtil.

D. H. B.

580. N. Balthasar et A. Simonet. *Le plan de la « Somme contre les Gentils » de saint Thomas d'Aquin.* — Revue néo-scol. 32 (1930) 183-210.

On s'est beaucoup occupé déjà de rechercher le vrai plan et le caractère propre du *Contra Gentiles.* Toutes les solutions proposées ont le défaut commun de ne pas tenir compte suffisamment de toutes les données du problème et de manquer de souplesse. MM. B. et S. estiment notamment qu'on ne s'est pas soucié assez de concilier les propres déclarations de saint Thomas et la manière dont concrètement il les applique A leurs yeux le *Contra Gentiles* n'est à proprement parler ni une apologétique (de Broglie) ni une Somme, philosophique ou « défensivement théologique » dans les trois premiers livres et proprement théologique dans le quatrième (Blanche-Mulard, Berten). Est-il l'œuvre complexe — théologique au sens large — adressée à des théologiens-philosophes par un auteur, plus théologien encore que philosophe, et qui traite les données de la foi avec une méthode philosophique sans exclure pourtant les appels à la méthode théologique (Bouyges) ? MM. B. et S. inclinent vers cette solution mais en la retouchant çà et là, surtout en la nuançant davantage.

Saint Thomas déclare au début de son ouvrage (I, 9) qu'il va d'abord s'occuper de la *veritas quam fides profitetur et ratio investigat* et cela *inducendo rationes demonstrativas et probabiles quaram quasdam ex libris philosophorum et sanctorum* ; ensuite il s'occupera de la *veritas quae rationem excedit* en réfutant les objections des adversaires et en illustrant *rationibus probabilibus et auctoritatibus... veritatem fidei.* Ce qui veut dire, pour celui qui interprète à la lumière du contexte. c.-à-d. de l'ouvrage tout entier, que s'adaptant à la situation des musulmans visés (le P. Féret, *Bulletin thomiste* 1930 p. [109] y subtitue sans raisons sérieuses les averroïstes), saint Thomas a choisi dans l'ensemble des vérités révélées, « les thèses que ses adversaires pouvaient être amenés à admettre en vertu d'un raisonnement valable à tout le moins *ad hominem*, réservant pour une seconde partie les thèses qu'il jugeait inaccessibles à leur raison et à leur attitude intellectuelle (p. 209) ». Dans le premier bloc (livres I à III), les *auctoritates* apportées n'auront qu'une valeur de confirmation, destinée à mettre en relief l'accord de la foi avec la raison ; dans le second bloc (livre IV) l'Écriture et la Tradition fourniront seules les vrais arguments.

Nous espérons que cette interprétation, qui n'impose pas à une œuvre essentiellement dépendante de circonstances historiques, des cadres rigides, qui ne se voit pas acculée à mettre en contradiction le plan inscrit par saint Thomas en tête de son ouvrage avec cet ouvrage lui-même,qui au surplus résout de manière satisfaisante toutes les vraies dificultés, nous espérons que cette interprétation mettra fin à la controverse sur le plan de la Somme contre les Gentils.

Les difficultés venaient surtout de ce que saint Thomas classe parmi les vérités que *ratio investigat*, la vision béatifique, la loi divine positive, la grâce divine, le commencement temporel du monde, et parmi celle qui *rationem excedunt*, la résurrection des corps.

Pour nous en tenir à la seule vision béatifique, qui d'ailleurs est centrale dans les trois premiers livres, MM. B. et S. montrent fort bien que, si saint Thomas la traite comme une vérité qui se peut atteindre par la raison, c'est parce qu'il était capital et urgent d'opposer à la prétendue impossibilité d'en-

trer en contact direct avec Dieu, telle que l'entendaient les adversaires, l'essentielle orientation de tout être intelligent à la vision béatifique comme à sa fin vraiment dernière.

Cela suffit au but proposé par nos auteurs, mais laisse intacte, à notre sens, le question de savoir si l'argument de saint Thomas est rigoureux ou seulement *ad hominem*. Peut-être MM. B. et S. sont-ils trop réservés ici. Ils ne nous paraissent pas prendre nettement position. Cependant quel qu'ait été le calcul de saint Thomas dans le *Contra Gentiles* en démontrant la possibilité de la vision de Dieu, il reste que la base de son argumentation est l'existence certaine d'un véritable désir naturel et qu'il affirme cette existence ailleurs que dans le *Contra Gentiles*. On peut donc dire hardiment, semble-t-il, que pour le point de la vision béatifique saint Thomas a vraiment cru présenter un raisonnement rigoureusement et universellement valable. D. M. C.

581. A. Gaudel. *A propos de la controverse touchant l'attribution de l'Adoro te à saint Thomas.* — Revue Sciences relig. 10 (1930) 258-260.

M. G. ajoute aux arguments de dom Wilmart (voir *Bull.* nº 138) contre l'authenticité thomiste de l'*Adoro te*, une raison d'ordre doctrinal : le passage *visus, gustus, tactus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur* ne paraît pas compatible avec les affirmations de la *Summa theologica* 3 q. 75 a. 5 *In hoc sacramento nulla deceptio* ; *sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia quae sensibus dijudicantur*, et q. 77 a. 7 *in hoc sacramento veritatis sensus non decipitur...*

D. M. C.

582. Basili de Rubí O. M. Cap. *La quarta via de sant Tomas en ordre a provar l'existencia de Deu : la seva indole agustiniana.* — Estud. francisc. 42 (1930) 341-356.

Met en vedette le caractère augustinien de la *quarta via*, notamment de ce principe : *quod est maxime tale est causa caeterorum*. Le P. B. ne semble pas connaître l'ouvrage important de G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster 1907 et aurait consulté avec fruit un article de L. Chambat (*Bull.* nº 30) et un autre de M. Grabmann (*Bull.* nº 465).

D. M. C.

583. J. Dalmau. *Voluntarietad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomas.* — Estud. eclesiast. 9 (1930) 188-212.

P. 203-212, le P. D. traite de la « volontariété » du péché originel d'après saint Thomas d'Aquin. La thèse défendue est celle de la solidarité morale de l'humanité avec Adam. Le P. D. cite à l'appui les principaux textes, bien connus d'ailleurs, de saint Thomas. Mais aucun, à notre avis, n'implique autre chose qu'une solidarité physique et saint Thomas dit avec insistance que le péché originel n'est volontaire que *ratione alterius voluntatis*, en opposant la volonté étrangère (d'Adam) à celle de chacun de nous ; ce qui exclut plutôt la solidarité morale. D. M. C.

584. J. Van der Meersch. *De notione entis supernaturalis.* — Ephem. theol. lovan. 7 (1930) 227-263.

Seule l'interprétation de saint Thomas au sujet de la grâce actuelle et du désir de la vision béatifique doit nous arrêter ici. M. V. d. M. pense que, pour cette dernière, saint Thomas n'admet pas un véritable *appetitus naturalis,* si ce n'est peut-être dans le sens d'une finalité obédientielle (Roland-Gosselin, voir *Bull.* n° 186). Ses arguments se réduisent malheureuement à des difficultés d'ordre théologique et philosophique et dès lors ne peuvent retenir l'historien.

Pour la grâce actuelle, M. V. d. M. se met trop en peine de retrouver chez saint Thomas les précisions du thomisme moderne. A l'entendre, saint Thomas serait aussi formel que nos contemporains touchant l'existence d'une grâce actuelle strictement surnaturelle (contre E. Neveut, dans *Divus Thomas Piac.* 31, 1928, p. 213-230 ; 362-385 et P. De Vooght, *ibid.* p. 386-416). Cependant les textes apportés,empruntés presque tous à *1 2* q. 109-112, ne prouvent directement que la gratuité de la *motio* actuelle. Le reste est déduction théologique. En somme, à notre avis, la doctrine des *motiones* n'était pas assez mûre encore au temps de la Somme pour que saint Thomas songeât à lui appliquer les catégories de naturel et de surnaturel strict, appliquées avec succès à la théorie plus développée déjà des *habitus.* D. M. C.

585. L. Charlier O. P. *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas.* — Ephem. theol. lovan. 7 (1930) 5-28 (à suivre).

Exposé large et bien tracé, tenant compte tant des grands principes sous-jacents que du sens obvie des textes : 1. *Le problème de l'union de la grâce et de la nature* ; 2. *La capacité naturelle de l'âme vis-à-vis de la grâce* ; 3. *Comment définir cette capacité.*

Le P. C. montre comment l'adage *gratia perficit naturam,* entendu dans son sens originel,profond,implique la capacité naturelle vis-à-vis du surnaturel. D'où l'on comprend que saint Thomas ait pu parler d'une *puissance* orientée à la vision béatifique. Puissance non pas active, il est vrai, mais passive, non pas obédientielle mais réelle, non pas prochaine mais éloignée. Toutes ces notions sont clairement expliquées et rejoignent, en les complétant, en élargissant leurs cadres, les recherches du P. R. Martin (*Ephem. theol. lovan.* 1, 1924, p. 352 sv. et de dom G. Laporta (*ibid.* 5, 1928, p. 257-277). D. M. C.

586. B. Lavaud O. P. *La vision de Dieu ici-bas par Moïse et saint Paul.* — Revue thom. 35 (1930) 252-256 .

On sait que saint Thomas emprunte à saint Augustin l'idée que Moïse et saint Paul ont vu Dieu *sicuti est* (voir *Revue thomiste* 35, 1930, p. 75-83), encore que saint Augustin se soit contredit sur ce point (voir M. Comeau, *Bull.* n° 372). Le P. L. cite quelques passages de prédécesseurs ou contemporains de saint Thomas — Achard de Saint-Victor, Hugues de Saint-Cher, saint Bonaventure, Albert le Grand — qui admettent l'idée pour saint Paul (Achard, Hugues, Bonaventure), mais la rejettent pour Moïse (les mêmes, Albert le Grand). Fait

d'autant plus curieux que saint Thomas argue précisément du privilège de Moïse pour le reconnaître également à saint Paul. D. M. C.

587. T. Tascon O. P. *Note sur la place du don de sagesse dans la théologie morale thomiste.* — Revue thom. 35 (1930) 415-425.

Le P. T. se demande pourquoi, traitant du don de sagesse dans la *2 2* q.45-46, saint Thomas 1. rattache ce don à la vertu théologale de charité, alors que jusque là (*Sent.* 3 d. 35 q. 2 a. 2 ; *S. theol.* 1 2 q. 68 a. 8) il ne l'avait jamais fait ; 2. étudie cependant séparément le don et la vertu en des traités distincts, alors que l'examen des autres dons est intimement mêlé à celui des vertus correspondantes.

Pour le premier point le P. T. répond que le don de sagesse est rapporté à la charité parce que d'une part le parallélisme général des dons et des vertus exigeait que l'on adjoignît un don à la charité, d'autre part le don de sagesse semblait le mieux convenir, vu que « l'union intime dont procède la connaissance affective et réaliste des choses divines, caractéristique de ce don (p. 412) », est précisément causée par la charité (voir *2 2* q. 45 a. 2).

Quant au second point, il faut expliquer l'anomalie constatée par la nature spéciale du lien existant entre la charité et la sagesse. Ce lien n'est pas aussi intrinsèque qu'entre les autres dons et vertus. Tandis que la charité appartient à l'ordre de l'appétit, la sagesse appartient à celui de la pensée. C'est cette conception intellectualiste du don de sagesse qui a conduit saint Thomas à étudier ce dernier dans un petit traité distinct du traité de la charité.

Cela nous paraît fort juste pour l'ensemble. Mais nous ne pouvons plus suivre le P.T. lorsqu'il veut marquer la ligne d'évolution de la pensée de saint Thomas. D'abord, s'il est vrai que le rapprochement matériel entre les traités de la charité et de la sagesse est nouveau dans la *2 2*, il l'est beaucoup moins, à notre avis, que la base de ce rapprochement, le lien spécial existant entre la charité et la sagesse, constitue une nouveauté dans la Somme. Nous la trouvons en effet, presque dans les termes de la *2 2* (q.45 a. 2), dès le Commentaire des Sentences : *Sapientiae donum eminentiam cognitionis habet per quandam unionem ad divina quibus non unimur nisi per amorem... Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est* (*Sent.* 3 d. 35 q. 2 a. 2 sol. 3 ; cf. d. 36 q. 1 a. 3 sed contra 2). Bien entendu saint Thomas n'en tire pas encore toutes les conséquences qu'il en tirera plus tard, notamment la possibilité de rattacher la sagesse de préférence à la charité (cf. *Sent.* 3 d. 34 q. 1 a. 2 obj. 1).

Ensuite dire que « ni dans les Sentences ni dans aucun des écrits antérieurs à la *IIa IIae*, on n'a parlé du rapprochement entre le don de sagesse et la foi (p. 420, note) », cela n'est pas exact, puisque le rapprochement est explicite dans *Sent.* 3 d. 35 q. 2 a. 2 ad 1.

En troisième lieu, lorsque saint Thomas affirme, *1 2* q. 68 a. 8, la supériorité des vertus théologales sur les dons, il n'entend pas précisément supprimer par là tout « rapprochement direct entre les dons et les vertus théologales (p. 420) » puisqu'il maintient la même supériorité dans la *2 2* q. 9 a. 1 ad 3 et q. 45 a. 1 obj. 1. Il est vrai que la *1 2* ne soupçonne pas encore les divers rapprochements qui seront opérés dans la *2 2*.

Enfin le P. T. considère la Question disputée *De caritate* comme contemporaine du Commentaire des Sentences, parce que l'une et l'autre, en des termes analogues, attribuent à la foi et refusent à la charité un perfectionnement intrinsèque par les dons (*Sent.* 3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 5 ; a. 2 ad 1 ; d. 35 q.2 a. 2 ad 1 ; *De car.* a. 2 ad 17). Cet accord est réel mais ne prouve pas, à notre avis, que les deux écrits sont de la même époque ; il prouve simplement qu'au moment de composer le *De caritate*, saint Thomas n'avait pas encore réétudié la théologie spéciale des dons et s'en tenait encore au Commentaire. Or si d'une part nous trouvons cette théologie modifiée dans la *2 2*, rien ne nous autorise d'autre part à croire cette modification notablement antérieure à 1271. En tout cas, on n'en trouve pas encore de trace dans la *1 2* qui est de 1270-1 (voir O. Lottin,dans *Revue d'Hist. ecclés.* 24, 1928, p. 388). Nous pensons que le *De caritate* est contemporain de la *1 2* ou plutôt légèrement antérieur. D. M. C.

588. J. Périnelle O. P. *La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'ordre.* — Revue Sciences phil. théol. 19 (1930) 236-250.

Le P. P. donne une description synthétique du sacrement de l'ordre, d'après l'ensemble des écrits — abondamment cités — de saint Thomas, en faisant abstraction malheureusement de leur chronologie.Suivent quelques annotations dont nous ne relèverons que les suivantes : 1.Le *Decretum pro Armenis*,en affirmant que la matière de l'ordre est la porrection des instruments, copie *ad litteram* le *De articulis fidei et sacramentis ecclesiae* de saint Thomas ; 2. Le pontifical romain fait écho à cette même théorie dans ses rubriques générales des ordinations ; 3. Au gré du P. P., saint Thomas laisse — au moins implicitement — à l'Église la liberté de changer la matière des sacrements.

Cette dernière remarque suppose, comme le dit le P. P., que saint Thomas se rendait clairement compte que l'Église a effectivement changé la matière de certains sacrements. A-t-on des preuves pour affirmer cela ? D. M. C.

589. L. Lehu O. P. *La raison, règle de la moralité d'après saint Thomas* (Bibliothèque théologique). — Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 12, 264 p. Fr. 15.

A lire le titre de ce livre, on croirait bien que le P. L. entreprend de déterminer parmi les grands systèmes de morale — hédonisme, eudémonisme, stoïcisme, etc. — la place exacte et la caractéristique propre, la rationalité, de la morale thomiste. Hélàs dès les premières pages on s'aperçoit avec regret qu'il s'agit d'un détail : 254 pages de rude polémique contre dom Lottin et le P. Elter au sujet du sens technique de *ratio* chez saint Thomas d'Aquin. Sans doute pour tous trois le fondement, la règle de la moralité humaine, c'est la nature, la forme, les aspirations naturelles de l'homme, mais ce que le P. L. ne veut à aucun prix c'est que la *ratio* assignée comme règle sans plus aux actes humains soit ou « connote » autre chose que le dictamen de la raison droite concluant le syllogisme prudentiel. Pour résumer le contenu de ce livre le plus exact est de dire qu'il rassemble et commente sous divers titres un grand nombre de textes où saint Thomas met la *ratio* en rapport avec la morale, à la seule fin de montrer — car « on ne prouve pas l'existence du soleil. On le montre

(p. 252) » — que *ratio* signifie bien la raison. On est tenté de dire comme le P. L. lui-même au sujet de saint Thomas : « C'est la raison, toujours la raison. C'est une véritable obsession (p. 250) ».

La pièce centrale, le commentaire de 1 2 q. 18 a. 5 a été discuté déjà dans ce *Bulletin* (nº 726). Nous n'ajouterons à nos remarques d'alors que peu de nouveau. D'abord le P. L. ne respecte pas toujours les nuances de pensée et d'expression de ceux qu'il se donne pour adversaires. Pour ne citer qu'un exemple, parmi beaucoup d'autres (p. 10, 13, 36, 79, 80, 87, 107, 110 etc.), lorsque dom Lottin parle de la « nature rationnelle » comme synonyme de la « raison naturelle » ou de la raison comme forme substantielle de l'homme, il n'entend pas par là supprimer les caractères irréductbles qui séparent la *natura* ou *forma qua talis* et la *ratio qua talis*, mais bien mettre en lumière l'espèce propre, la différence spécifique de la nature humaine *qua humana*. Si le P. L. avait eu la sérénité de clairement envisager cela, il aurait épargné beaucoup d'encre (stt. p. 153 sv.), prodiguée à des chicanes de mots.

Ensuite son interprétation de *De Malo* q. 2 a. 4 (p. 678-96) nous paraît erronée : pour reconnaître la différence entre activité naturelle et rationelle, saint Thomas n'en affirme pas moins et on ne peut plus explicitement le parallélisme de l'ordre moral et de l'ordre physique. Bien plus, lorsqu'il dit dans la majeure de son syllogisme *bonum et malum in actbus* (humanis).... *est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio,* il n'entend pas faire de la *ratio* la forme de l'homme seulemeut en tant qu'agissant mais la forme de l'homme tout court. C'est le sens obvie que rien ne permet de supprimer. Ce sens se retrouve d'ailleurs, plus clair encore s'il était possible, dans le passage parallèle des Sentences (*Sent.* 2 d. 39 q. 2 a 1 ; cf. *Ethic.* 2 l. 2) qui embarasse fort le P. L. (p. 102).

En troisième lieu lorsque p. 107 le P. L. écrit que d'après dom Lottin (*Revue néo-scolast.* 1922 p. 301-2) saint Thomas abandonne, dans la Somme, la spécification de l'acte humain par sa fin, cela n'est pas tout à fait exact. Dom Lottin dit simplement que dans la Somme « c'est l'idée de raison qu'il (Thomas) met à l'avant-plan ». Et cela tout le monde peut le constater sans peine en comparant avec les textes antérieurs. Encore un exemple de cette évolution qui ne semble guère préoccuper le P. L. (cf. *Bull.* nº 326).

D'autres remarques seraient à faire, par exemple au sujet de l'interprétation de la *mensura homogenea* (p. 227 sv.). Le P. L. écrit : « Nous cherchons la règle de la moralité, nous cherchons la règle prochaine, cette règle nous suffit... La raison naturelle est à la raison droite ce que le mètre est au litre et la nature est à la raison naturelle ce que le méridien terrestre est au mètre.... nous parlons toujours de la règle ou de la mesure prochaine, attendu que la règle fondamentale est incluse dans la règle prochaine et que celle-ci, règle homogène, est d'un usage infiniment plus commode (p. 228-7) ». Il y a là une confusion et une comparaison qui cloche. Confusion entre l'ordre sujectif et l'ordre objectif ; le premier est pratiquement suffisant, commode, oui, mais il ne porte pas sa justification en lui-même ; le second seul satisfait le philosophe parce que seul il explique quelque chose. Comparaison qui cloche : le mètre et le litre sont deux valeurs dérivées d'un même principe mais en des sens divergents ; au contraire la raison naturelle (ou même la nature rationnelle) et la raison droite dérivent l'une de l'autre et celle-ci loin d'être hétérogène n'est qu'une sim-

ple projection de celle-là. C'est dire qu'elle est parfaitement homogène.

Terminons par une remarque plus générale : le travail du P. L. a comme point de départ un préjugé malheureusement fort répandu et qui consiste à croire que tous les termes employés par saint Thomas ont un sens bien défini, uniforme et dépourvu de ces « connatations » qui font la vie de la pensée humaine. Pour le cas qui nous occupe, nous ne nions pas que le terme *ratio* ait très fréquemment en morale le sens de dictamen de la raison pratique. Mais nous croyons qu'en d'autres endroits, sans nous en avertir d'avance, saint Thomas met dans ce terme beaucoup plus : tantôt ce sera *naturalis ratio* (p. ex. 1 2 q. 24 a 2 ad. 2 ; q.19 a 4. ad 3 ; 91 a. 3 ad 2), tantôt ce sera *forma* ou *proprium hominis* (p. ex. *Sent.* 2 d. 39 q. 2 a. 1 ; *Ethic* 2 l. 2 ; *De Mal.* q. 2 a. 4 ; 1 2 q. 18 a. 5). C'est à l'exégète historien de trancher et, dans les passages cités, il se contentera difficilement du dictamen *praecisive sumptum.*

L'opération est d'autant plus délicate qu'il ne suffit pas en l'occurence — et c'est bien souvent le cas pour saint Thomas — d'avoir lu et enseigné la Somme, les yeux fixés sur son texte et plus encore sur celui de quelque grand commentateur. Il est absolument indispensable pour bien saisir la forme « définitive » de la doctrine thomiste et, ce qui plus est, pour bien comprendre l'esprit vivant de cet homme génial que fut saint Thomas, de remonter écrit par écrit le fil de sa pensée jusque dans le commentaire des Sentences et jusque chez les prédécesseurs immédiats. D. M. C.

590. M. SCHMAUS. *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms v. Ware.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 315-352.

Exposé limpide et substantiel de la doctrine trinitaire de Guillaume de Ware. En parcourant l'enseignement de son Commentaire des Sentences sur la possibilité de connaître la Trinité, sur l'origine des personnes divines, sur leur constitutif, M. S. marque par quelques traits discrets sa situation vis-à-vis des deux grands courants qui se partagent le XIII[e] siècle en matière trinitaire, et, par delà, sa situation vis-à-vis de saint Augustin.

Guillaume de Ware occupe une position mitoyenne assez proche de celle d'Henri de Gand, ou, plus précisément, entre celui-ci et Duns Scot. Il conserve une idée maîtresse de l'ancienne école franciscaine, le « Primitätsgedanke », mais il adopte l'explication psychologique des processions trinitaires. D'autre part, il admet la nécessité de l'acte de spiration, et, pour lui comme pour Duns Scot, le *principium quo* de l'Esprit-Saint n'est point l'amour mutuel du Père et du Fils, mais l'amour de Dieu pour lui-même.

En appendice, M. S. publie, d'après *Florence Laur. Plut. XXXIII dext. 1,* quelques extraits du Commentaire des Sentences : 1 d. 17 : *Utrum Spiritus Sanctus sit caritas, qua homo diligit Deum et proximum* ; 1 d. 27 q. 4 : *Utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter ; ibid.* q. 5 : *Utrum verbum in divinis dicat respectum ad creaturas ; ibid.* q. 6 : *Utrum productio creaturarum extrinseca praesupponat necessario emanationem intrinsecam personarum in divinis* ; *ibid.* q. 7 : *Utrum quaelibet persona dicat verbo.* D. H. B.

XIV[e] s. 591. R. M. Martin O. P. *La controverse sur le péché originel au début du XIV[e] siècle.* Textes inédits (Spicilegium sacrum lovaniense 10). — Louvain, « Spicilegium sacrum lovaniense », 1930 ; in 8, xvi-427 p.

En publiant cette vingtaine de textes inédits, le P. M. a un double mérite : celui de faire revivre authentiquement un épisode instructif d'une controverse épineuse, et celui d'avoir contribué largement à sérier chronologiquement toutes les pièces du débat.

On le regrettera peut-être, à voir la perfection de son travail : le P. M. a strictement limité son champ d'investigation ; négligeant les maîtres séculiers et l'école franciscaine, il s'est consacré aux maîtres dominicains, y ajoutant Robert de Colletorto, défenseur de S. Thomas et un auteur anonyme qu'il pense dominicain.

Parmi ces maîtres, deux sont au premier plan : l'un d'allure indépendante, Durand de Saint-Pourçain ; l'autre, vigilant gardien de la théorie thomiste, Hervé de Nédellec. Mais avant d'en venir aux mains, les deux champions ont, l'un après l'autre, rompu une lance contre la théorie d'Henri de Gand, vivace encore au début du xiv[e] s. De là, les deux rubriques pour classer les documents : « La réplique à Henri de Gand » et « Autour de Durand de Saint-Pourçain ».

Grâce aux riches introductions précédant l'édition de chaque texte, l'on peut suivre pas à pas les étapes de la controverse. C'est d'abord, au seuil du xiv[e] s., Robert de Colletorto défendant, mais en un point spécial, la théorie thomiste contre Henri de Gand. Mais voici avec Hervé de Nédellec une attaque générale de la doctrine du Docteur solennel : d'abord dans son Commentaire sur les Sentences (1304-1307), ensuite et surtout (en 1307) dans sa longue question disputée *De peccato originali*. Des aides surviennent : Durand de Saint-Pourçain lui-même dans son premier Commentaire sur les Sentences (1307-1308) ; Pierre de la Palu dans son Commentaire sur les Sentences (1313-1314) ; dépendamment d'Hervé, de Durand, de Pierre de la Palu, l'auteur anonyme (1314-1317) consigné dans *Barcelone Archiv. de la Corona de Aragón, fonds Ripoll 77 bis*.

Après cette réplique de l'école dominicaine à l'augustinisme d'Henri de Gand, voici la controverse au sein de l'école. La doctrine du premier Commentaire de Durand (1307-1308) trouve un partisan dans Jacques de Metz (pas avant 1308, estime le P. M.). Mais bientôt Hervé (anonyme de *Le Mans Bibl. de la Ville 231*) prend position contre Jacques de Metz ; et le Quodlibet 4 attribué à tort peut-être à Hervé (1311-1313) s'en prend à Durand. A son tour, Pierre de la Palu (1313-1314), tout en se détachant de S. Thomas, combat la théorie durandienne. Jacques de Lausanne (1314-1316) et l'anonyme cité de Barcelone emboitent le pas.

Mais dans l'intervalle, Durand, repris par ses supérieurs, avait fait une seconde rédaction de son Commentaire (1312-1313). Jean de Naples, chargé par une commission présidée par Hervé, rédige (1313-1314) un syllabus où sont censurées les propositions de Durand. Celui-ci lui oppose un mémoire justificatif, sans d'ailleurs rétracter ses doctrines, et consacre à la défense de ses positions son premier Quodlibet en Avignon (Avent 1314). Hervé alors entre en scène, réfutant d'abord le mémoire justificatif de Durand par un écrit (1314-1315) qui « est la pièce maîtresse de ce procès doctrinal (p. 374) » ; ensuite par une réfutation du

Quodlibet d'Avignon (en 1315 sans doute). Et de son côté Jean de Naples (1316-1317) rédige une nouvelle liste d'erreurs pour prémunir les étudiants de l'Ordre contre les théories de l'incorrigible novateur.

Dans l'étude de la controverse durandienne, le P.M. s'est vu devancé par les pénétrantes et souvent décisives recherches de M. J. Koch. Il a voulu néanmoins vérifier toute la chronologie. La divergence la plus notable entre les deux savants vise les rapports entre Durand et Jacques de Metz : tandis que M. K. (*Bull.* n° 504) fait de celui-ci le prédécesseur, voire le maître de Durand, le P. M., après discussion serrée (p. 187-192), conclut au rapport inverse : le Commentaire de Jacques ne date donc pas des environs de 1298, mais au plus tôt de 1308. Du même coup, la réponse d'Hervé à Jacques de Metz ne date pas de 1301-1307, mais de 1310. Pour tout apaisement, il sera bon peut-être d'attendre l'étude que M. Koch prépare sur Pierre d'Auvergne et qui permettra sans doute de mieux situer Jacques de Metz dans la logique du mouvement augustinien se maintenant au sein de l'école dominicaine.

Nous n'avons rien dit encore de l'édition même. Les « notes préliminaires » qui introduisent la publication de chaque texte sont remarquables de clarté et de richesse d'information : caractère et contenu du texte édité, les sources de celui-ci, date de composition, description et filiation des mss. L'apparat critique est très soigné, avec en plus toutes les références utiles et, de-ci de-là, des remarques complémentaires.

Les textes édités ne sont pas tous de même importance. La pièce la plus étendue est la question disputée d'Hervé en 1307 (p. 43-130), éditée d'après 4 mss et dont le P. M. écrit : « Il n'existe pas, à ma connaissance, un commentaire plus ample et plus profond de la pensée thomiste sur cette difficile matière (p. 45) ».

Cette publication de textes fait espérer comme complément une étude historique de la doctrine même au sein de l'école dominicaine. Et qui mieux que le P. M. pourrait la fournir? Et pourquoi n'élargirait-il pas les cadres qu'il s'est imposés? En scrutant le dernier quart du XIIIe s. et en pénétant dans les autres milieux scolaires, il retracerait de main de maître les vicissitudes de la doctrine thomiste au premier demi-siècle de son existence. D. O. L.

592. E. Egenter. *Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft nach Aegidius Romanus.* — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F.-J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, XVIII-1244p. Mk. 37) I, 195-208.

M. E. examine brièvement comment, dans le Commentaire des Sentences de Gilles de Rome, la raison et les vérités de foi s'unissent pour former la science théologique. Son exposé est suivi de quelques remarques critiques intéressantes.

Ce qui spécifie la théologie, c'est sans doute son objet, *objectum principale et formale* — Gilles précise même davantage : cet objet n'est pas seulement Dieu comme tel, mais Dieu comme *principium nostrae reparationis et consummatio nostrae glorificationis* —. Ce n'est cependant pas l'objet seul, c'est en même temps le mode de connaissance de cet objet : la lumière qui rend accessible à l'intelligence les vérités de la foi n'est pas la lumière de l'intellect agent mais

celle de Dieu. L'influence d'Henri de Gand est ici sensible, comme aussi dans la critique qu'il fait de saint Thomas à propos de l'unité de la science théologique et dans la solution qu'il y propose.

La théologie procède à l'instar de la sagesse divine qui voit toutes choses dans sa lumière increée. Elle est la plus certaine des sciences, car la *certitudo adhaesionis* qu'elle entraîne est supérieure à la *certitudo speculationis* : *scire per causam* n'exclut pas en effet toute possibilité d'erreur comme *scire per revelationem.* D'un autre point de vue, elle est une science subordonnée : comme l'optique est subordonnée à la géométrie à laquelle elle emprunte ses principes, de même la théologie reçoit ses principes, les articles de foi, de la science des bienheureux.

La conclusion est que Gilles de Rome, plus largement que beaucoup d'autres, puise chez saint Thomas. Mais s'il retient parfois la paille avec le bon grain, il sait aussi se servir du crible, approfondir des problèmes et trouver des formules plus heureuses. D. H. B.

593. M. Grabmann. *Der Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins.* Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts. — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F. J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, xviii-1244 p. Mk. 37) I, 209-232.

La question de savoir si Dieu peut être appelé un être au sens propre et véritable du mot a toujours été chère aux scolastiques. A Paris, vers la fin du xiii[e] siècle et le début du xiv[e] elle excitait un intérêt tout spécial dans les débats théologiques, sans doute sous l'influence de l'averroïsme latin. C'est la première d'une série de *Questiones Parisius disputate de predicamentis divinis* de Jacques de Viterbe, dont l'authenticité est garantie par les mss connus : *Naples Bibl. naz. VII C 4, Rome Bibl. Angel. 213* et *1357, Bordeaux Bibl. Univ. 167.* La date en est à fixer entre 1293 et 1302.

Mgr. G analyse longuement cette question : *Utrum deus dicatur vere ens.* Et d'abord, se demande Jacques de Viterbe, dans quel sens faut-il l'entendre ? Dire de quelque chose qu'elle est réellement et véritablement être, cela peut signifier qu'elle est un être réel et non imaginaire, ou que l'être lui appartient au sens propre et non pas métaphorique, ou que l'être en exprime la nature comme on dit de l'homme qu'il est un animal raisonnable, ou encore que la raison d'être se vérifie pleinement dans cette chose (*secundum perfectam rationem ipsius*). Toutes ces significations peuvent s'appliquer à Dieu, mais la dernière seule constitue l'objet spécial de la question.

Il est donc nécessaire de rechercher d'abord dans quel sens l'être s'applique à la créature, pour voir ensuite dans quelle mesure il peut s'appliquer à Dieu. Chez la créature, c'est toute la question de la distinction entre l'essence et l'existence. On peut ramener les diverses théories à trois : distinction logique (Aristote, Averroes) et distinction réelle (Avicenne, Algazel), cette deuxième se subdivisant en deux, suivant que l'on considère l'actualité ajoutée à l'essence comme un absolu ou comme une relation à la cause efficiente. Jacques de Viterbe est partisan de la distinction réelle, mais il préfère s'exprimer d'une

manière un peu différente : l'être, c'est l'essence en tant qu'unie à ce *superadditum* qui lui permet d'exister.

Si l'on compare ensuite l'être créé avec l'être divin, le premier apparaît composé, dépendant, limité, voué au changement ; le second par contre, être par essence, sans relation avec aucun autre, infini et immuable. Et la question est par là-même résolue : Dieu est un être au sens plénier du mot, à un degré infiniment supérieur à l'être créé. Notons en passant que l'analogie que professe Jacques de Viterbe entre l'être créé et l'être divin est l'analogie d'attribution, et non comme saint Thomas l'analogie de proportionnalité.

La question se termine par la réponse à 18 objections. Celles-ci sont l'écho des théories qui, sans nul doute, trouvaient à Paris des défenseurs, et il n'est pas sans intérêt de les rapprocher des questions parisiennes de Maître Eckhart. Ce dernier ne serait pas un exemple isolé d'un usage abusif de la théologie négative. D. H. B.

594. M. Grabmann. *La dottrina di Jacopo Capocci da Viterbo (m. 1308) a proposito della realtà dell' essere divino.* Contributo alla disputa sull' essere divino al tempo del Maestro Eckhart. — Riv. Filos. neo-scol. 22 (1930) 13-30.

Traduction de l'article précédent (*Bull.* n° 593). Le traducteur, M. R. Forni, étudiant en philosophie nous dit-on, n'aura guère contribué à rendre moins italien le dicton : Traduttore, traditore. Voici, à titre d'exemples, quelques-unes de ses fantaisies.

P. 14-15 : *Esse divinum è un vere verum esse, un vero e puro esse, nè più nè meno di quanto si verifica delle creature* veut traduire :... *dass das esse divinum ein vere verum esse sei, ein wahreres und reineres Sein als das geschöpfliche Sein ist* (Grabmann, p. 212). De même, *a proposito dell' essere divino* : *von der Seinslo igheit Gottes* (Gr. p. 213). Les notes sont imcomplètes et les cotes des deux mss *Clm 6496* et *Borghese 298* sont disparues. *Στοιχείωσις θεολογική* est servi en puzzle : *γήτ κίΣοχ ιιςολειαΘ οωε* (p.29,on écrit encore *Σοιχτείωσις*). Bernard de Clermont O. P. est métamorphosé en *Berardo di Clairvaux* et l'*Akademie der Wissenschaften* de Munich s'appelle l'*Akademie der Winenschriften*. En deux pages, c'est beaucoup.

P. 23, M. F. s'embrouille dans les diverses opinions sur la distinction entre l'essence et l'existence. On le lui pardonnerait aisément, s'il ne se mêlait d'en inventer une quatrième là où l'original n'en connaît que trois : *Finalmente, secondo la quarta ed ultima teoria, l'ens non implica imperfezione di sorta, si tratti pure di una nota aggiunta, come per es. « ens creatum »*, c.-à-d. : *Im Sinne der ersten Theorie schliesst das ens an sich keinerlei Unvollkommenheit in sich, es sei denn, dass eine Bestimmung hinzugefügt wird z. B. ens creatum* (Gr. p. 222).

Enfin la perle : *ein Stück des deutschen Idealismus* (Gr. p. 232) signifie : *un segno dello « Judentismus » tedesco* (p. 29).

Vraiment, il est souhaitable que M. F. ne limite pas son effort à l'étude de la seule philosophie. D. H. B.

595. R. Fahrner. *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart* (Beiträge z. deutschen Literaturwissenschaft 31). — Marburg a. L., N. G. Elwert, 1929 ; in 8, VIII-144 p. Mk. 7.50.

Avant d'entreprendre son étude philologique, M. F. s'est assuré d'en asseoir les bases sur un terrain solide en examinant l'authenticité des écrits allemands attribués à Eckhart.

Question de méthode d'abord. Les différents critères d'authenticité employés jusqu'ici sont passés au crible et jugés peu satisfaisants : comparaison avec les œuvres latines, parallèles avec la bulle de 1329, avec les catalogues d'erreurs de 1326, témoignages de la tradition, renvois d'Eckhart à d'autres ouvrages, parenté littéraire et doctrinale avec des pièces certaines. M. F. se montre exigeant ; il mésestime un peu trop la valeur des pièces du procès de 1326, ainsi que l'a souligné déjà M. J. Koch (*Theol. Literaturzeit.* 55, 1930, p. 258). Celui-ci s'appuie sur l'étude des liste d'erreurs de 1270 à 1329 (*Mélanges Mandonnet* II, Paris, 1930, p. 305-329). Nous n'irions peut-être pas cependant jusqu'à affirmer avec lui que, pour enlever tout doute au sujet de l'authenticité d'un sermon, il suffit d'y retrouver une phrase du catalogue de Cologne. Dans les autres listes d'erreurs, les propositions incriminées sont tirées principalement d'ouvrages philosophiques ou théologiques publiés par leurs auteurs mêmes ; le cas de Maître Eckart est différent : il s'agit ici avant tout de sermons dont la tradition reste toujours beaucoup plus incertaine.

Ne se fiant à aucune de ces preuves prise isolément, M. F. leur donne plus de force en les groupant en faisceau et en se basant sur leur convergence. Il applique cette méthode à quelques pièces particulières et il arrive ainsi à retenir comme la propriété certaine ou du moins très probable d'Eckhart le *Liber Benedictus*, les *Reden der Unterscheidung* et les sermons 8, 21, 32, 40, 45, 56, 83, 84, 87 de Pfeiffer. A propos du sermon 65, il marque la distance qui sépare le texte allemand, la proposition 35 du deuxième acte d'accusation de 1326 et la proposition 8 de la bulle *In agro dominico*. Sans vouloir méconnaître des divergences notables, l'opposition ne paraît cependant pas aussi radicale qu'il n'est dit entre la bulle et le texte allemand. De ce dernier d'ailleurs on peut lire une recension légèrement différente dans l'édition de Bâle, citée par le P. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart* dans *Arch. Hist. doctr. littér.* 1 (1926) p. 239. M. F. s'excuse de n'avoir pu consulter ce travail. Cela n'en est pas moins regrettable, car il y aurait trouvé plus d'un complément utile, par ex. pour le sermon 84, la comparaison entre la seconde liste de 1326, l'édition de Bâle et la rédaction de Nuremberg publiée par Jostes (G. Théry, *loc. cit.* p. 259-263) ; au sermon 83, à côté des parallèles relevés par Karrer sur le texte de Pfeiffer, il fallait ajouter ceux que révèle le texte de *Strasbourg Bibl. Univ. 2795 (662)* publié par Pahnke (*Ibid.* p. 263-265. Le P. Théry, croyant le texte de Strasbourg inédit, le publie de nouveau p. 150-155).

Après ces préliminaires, M. F. aborde son étude de la langue d'Eckhart. Nous pouvons nous borner aux idées principales : l'usage fréquent des formes verbales — spécialement des infinitifs — comme substantifs, ou leur transformation par l'adjonction des désinences *-heit,-keit,-unge* ; la propension d'Eckhart à employer comme adjectifs des participes passés ou présents, à en forger de nouveaux en *-ig* et en *-lich* ; la signification des expressions nouvelles,

celles en particulier qui expriment la vie intérieure de l'homme et ses relations diverses avec Dieu, et de la formule familière à Eckhart : *das eine*. Travail très riche en remarques suggestives sur le style d'Eckhart et qui pourra rendre plus d'un service utile aux théologiens. Mais si ceux-ci ne se montrent que trop souvent inhabiles à tirer de la philologie tout le profit désirable, les philologues, de leur côté, ne s'aventurent-ils pas parfois à la légère sur un terrain peu familier ? M. F., quoi qu'il pense des reproches que Denifle adressait autrefois à ses collègues, semble bien avoir commis quelque imprudence de l'espèce çà et là, dans la besogne délicate de définir le contenu de certaines expressions ou de marquer la distance entre un terme allemand et son correspondant latin.

P. 15, c'est par erreur que la *Docta ignorantia* est attribuée à Jean Wenck ; il faut lire *De ignota litteratura*. D. H. B.

596. L. Meier O.F.M. *Wilhelm von Nottingham († 1336) ein Zeuge für die Entwicklung der distinctio formalis an der Universität Oxford.* — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F. J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, xviii-1244 p. Mk. 37) 247-266.

Cet article peut servir de complément à l'étude du P. Jansen sur l'histoire de la distinction formelle (voir *Bull.* n° 579). La théorie de Guillaume de Nottingham est exposée d'après *Cambridge Gonville and Caius Coll. 300*, sur lequel l'attention a été attirée à plusieurs reprises ces dernières années. Le P. M. ne connaît pas encore la description, assez peu systématique d'ailleurs, qu'a donnée de ce ms le P. Balić, *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930) p. 160-188 (voir *Bull.* n° 503). Il faut compléter l'un par l'autre, et aussi corriger, semble-t-il, car plusieurs détails diffèrent (dimensions, pagination du ms) et les variantes que l'on peut relever dans les quelques textes communs montrent une fois de plus combien la lecture et la transcription d'un ms nécessitent d'attention et de précision. Malheureusement cela laisse le lecteur plutôt perplexe.

Guillaume de Nottingham traite de la distinction formelle à propos des attributs divins (*C. Sent.* 1 d. 22). La question — éditée ici — ne nous apprend pas seulement que Guillaume, à la suite immédiate de Duns Scot, défend la distinction ; elle nous renseigne également sur la position de plusieurs de ses devanciers. Les franciscains Jean de Berwick, Adam de Lincoln, Guillaume de Ware en sont partisans ; de même le dominicain Guillaume de Macklesfield. Pierre de Baldeswell O. F. M. au contraire, sous l'influence de Richard de Mediavilla, la rejette. Ainsi donc, à Oxford aussi, la distinction formelle était connue comme essai de solution de certaines difficultés théologiques.

D. H. B.

597. Lope Fernandez O.S.A. *Espejo del alma. Tratado breve de penitencia. Libro de las tribulaciones* (Opúsculos inéditos). Con prólogo del P. M. Cerezal (Biblioteca clásica agustiniana 1). — Escorial, Real Monasterio, 1928 ; in 12, 300 p. Pes. 4. XVe s.

On connaît peu de choses du mystique augustin Lope Fernández. On le fait vivre d'ordinaire au début du xve siècle et on lui attribue les trois traités édités

ici pour la première fois. Qu'il soit en effet l'auteur du troisième, le *Libro de las tribulaciones*, comme des deux premiers, cela paraît certain après les raisons qu'en donne le P. C. dans son introduction. Le texte est emprunté à *Escurial II h 14*, ms du xve siècle, qui n'est pas sans défaut, mais que l'éditeur utilise de son mieux. Un glossaire des expressions archaïques termine l'ouvrage. C'est plus que rien, mais il est à souhaiter que de nouvelles études viennent améliorer le texte et apporter des détails plus précis sur l'auteur. D. H. B.

598. B. Jansen S. J. *Zum Nikolaus-Cusanus-Problem.* Ein methodologischer Versuch. — Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, herausgegeben von F.-J. von Rintelen (Regensburg, J. Habbel, 1930 ; 2 vol. in 4, xviii-1244 p. Mk. 37) 267-287.

Le P. J. constate l'ardeur que l'on a mise ces derniers temps à étudier l'œuvre de Nicolas de Cues ; il constate en même temps un complet désaccord dans l'interprétation, non seulement de points secondaires, mais même d'idées tout à fait maîtresses de la pensée cusienne. Si l'effort déployé n'a donc pas eu les résultats qu'on en pouvait espérer, la cause en est, croit-il, à un vice de méthode, et il propose quelques points du programme à remplir par qui voudrait résoudre dans son ensemble le problème cusien. Citons-en les principaux : il conviendrait de connaître davantage l'état des sciences philosophiques et théologiques à cette époque troublée, d'étudier de plus près les traces qu'imprimèrent la formation de Nicolas de Cues et son activité multiple sur ses idées philosophiques et mystiques ; la recherche des sources de sa pensée, simplement ébauchée jusqu'ici, devrait être poussée beaucoup plus à fond ; de même aussi l'étude de l'influence exercée sur les âges postérieurs

Ces réflexions — et d'autres aussi salutaires et plus précises, par ex. sur les règles de la critique d'interprétation ou l'utilité d'un lexique pour préciser certaines expressions — se révèlent très fécondes si on les applique sans parti pris ni théorie préconçue à la vie et aux idées de Nicolas de Cues. Le P. J. en fait l'expérience en mettant en relief la personnalité du cardinal par son milieu, ses occupations, ses lectures. Quelques aperçus fort suggestifs sont donnés ici sur un point des plus importants et qu'une bonne méthode pourrait éclairer d'un jour nouveau : la question toujours pendante du théisme ou du panthéisme cusien.

Sans doute, toutes ces idées ne sont pas neuves ; beaucoup ont été déjà mises en pratique avec plus ou moins de bonheur. Il est néanmoins très profitable de les rappeler et d'en réclamer l'application dans toute leur ampleur si l'on veut enfin avoir du système cusien une idée d'ensemble harmonieuse et fidèle. D. H. B.

XVIe s. 599. F. Stegmüller. *Gratia sanans.* Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule. — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. Grabmann u. J.

MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 395-409.

Malgré ce sous-titre, l'école de Salamanque n'occupe guère dans cet article qu'une place de point d'arrivée. M. S. veut montrer comment la doctrine de la *gratia sanans*, élaborée par Grégoire de Rimini et passée dans le thomisme avec Capreolus, ne fut pas reçue par les *Salmanticenses* parce que ceux-ci, François de Vitoria en tête, suivirent plutôt Cajetan dans son interprétation de saint Thomas.

Chez Grégoire de Rimini, l'homme, pour accomplir un acte moralement bon c.-à-d. bon *secundum omnes circumstantias*, a besoin d'un secours spécial de Dieu. C'est là un complément nécessaire à la nature, même à la nature pure ; mais tandis que pour Adam c'est un *auxilium speciale habituale et sufficiens* après la chute il devient *actuale et efficax*. Le péché augmente ainsi sa gratuité et lui donne véritablement le sens de *gratia sanans*.

Dans un rapide schéma, M. S. indique quelques-unes des étapes qui conduisent jusqu'à Salamanque. Sous l'influence de Grégoire, Capreolus est porté à voir surtout les éléments augustiniens de la doctrine thomiste ; les formules restent les mêmes, quoique déjà les motifs, qui les font admettre soient différents. L'écart s'accentue avec Conrad Koellin (1476-1536) et fait prévoir la rupture. Elle est accomplie avec Cajetan qui commente saint Thomas dans le sens que l'on sait. A une explication plus psychologique du surnaturel avait succédé une construction toute métaphysique. D. H. B.

600. H. JEDIN. *Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins.* — Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Totestage des heiligen Augustinus, herausgegeben v. M. GRABMANN u. J. MAUSBACH (Köln, J. P. Bachem, 1930 ; in 4, XI-439 p. Mk. 26, rel. 30) 137-153.

Etudiée presque uniquement en fonction des controverses protestantes, la théologie augustinienne, ou plus précisément la théologie dans l'ordre des Augustins, à la fin du moyen âge, est encore très imparfaitement connue. Sa participation même et son influence au concile de Trente n'a pas attiré l'attention suffisante. C'est une contribution à cette histoire que veut apporter M. J., par une rapide esquisse de la vie et de la position doctrinale d'Agostino Moreschini.

Si, dans l'ensemble, on est assez bien renseigné sur l'activité de Moreschini, sur ses déplacements multiples, ses fonctions de professeur de théologie, ses succès de prédicateur, sa renommée et son influence, surtout à Milan, on l'est beaucoup moins sur ses œuvres que le temps n'a guère épargnées. Les anciennes notices sont discordantes et sujettes à caution. De sérieuses recherches seraient nécessaires pour éprouver le bien fondé de leurs affirmations. M. J. se base sur trois mss du XVIIIe siècle, *Rome Bibl. Angel. lat. 208, 340* et *651*, contenant des traités sur l'Écriture et la tradition, les pouvoirs des évêques, des conciles, du pape, sur la justification et les sacrements.

Le dessein de Moreschini était d'exposer la foi catholique conformément à la pensée de saint Augustin et de montrer par là-même combien son maître tait étranger aux doctrines que lui prêtaient volontiers les novateurs, ou in-

justement tenu en suspicion par certains catholiques. Il est intéressant, là où il peut déjà se guider sur les définitions de Trente — lui-même a participé aux délibérations du concile à Bologne en 1547, — de le voir rechercher une concordance parfaite entre la doctrine actuelle et saint Augustin, ou de comparer son attitude à celle de ses confrères du concile, celle de Seripando en particulier. M J. expose avec un peu plus de détail sa théorie de la justification. Mais pour pouvoir porter un jugement d'ensemble sur la doctrine de Moreschini, il faudrait en connaître mieux les tenants et aboutissants et la replacer dans la tradition de son ordre, spécialement celle de Gilles de Rome dont il reproduit, par exemple, la thèse du pouvoir papal direct sur le temporel. D. H. B.

601. M. Alonso S. J. *El Sacrificio Eucarístico de la última Cena del Señor segun el Concilio Tridentino.* — Madrid, Editorial « Razón y Fe », [1929] ; in 8, xxii-544 p. Pes. 25.

Le décret du concile de Trente sur la Cène (Sess. 22 : *etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat,... tamen... in coena novissima... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.* Denz. 938) est invoqué aujourd'hui en faveur des thèses les plus diverses, les uns y voyant la définition de deux sacrifices complets, Cène et Croix, les autres, au contraire, l'affirmation de l'unité de sacrifice entre l'oblation de la Cène et l'immolation de la Croix — ou du moins la possibilité de cette théorie qui aurait été celle de plusieurs Pères du concile.

Pour en déterminer en toute certitude le sens et la portée, le P. A. a conçu le projet d'une vaste enquête dont il nous livre les résultats dans ce monumental ouvrage. L'enquête débute avec les premières controverses protestantes et se poursuit à travers les délibérations du concile et sa définition jusqu'à l'interprétation qu'en donnèrent les théologiens subséquents. En somme, c'est toute l'histoire de cette doctrine théologique pendant la plus grande partie du xvie siècle, pivotant autour de Trente.

Avec raison, le P.A. commence par déterminer la position protestante à laquelle s'opposera la définition du concile : la négation du sacrifice de la messe entraîne la négation de celui de la Cène ; le seul vrai sacrifice du Christ est celui de la Croix, selon l'attestation formelle de *Hebr.* 9, 12. 28 : *introivit semel in sancta..., semel oblatus est,* ou encore 10, 14 : *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.* En réponse à cette doctrine, la plupart des théologiens catholiques affirment le caractère sacrificiel de laCène et ils le font d'une manière qui ne permet pas de douter qu'ils n'y voient un sacrifice complet en lui-même ayant avec la Croix la même relation que la messe. Le P. A. examine de plus près ceux qui, plus tard, furent cités avec honneur par les Pères du concile. Qu'ils parlent de *obtulit*, de *sacrificavit*, d'*immolavit*, toujours ils ont en vue un sacrifice complet. La théorie, que certains voudraient traditionnelle, de l'unité formelle et numérique du sacrifice de la Cène et de la Croix leur est parfaitement inconnue. Il en va de même au concile de Trente, depuis les premières discussions de 1547 jusqu'à la rédaction définitive du texte de la Session 22. Ceux qui affirment le sacrifice de la Cène comme ceux qui le nient, ceux qui jugent opportun d'en parler commme ceux qui préfèrent le passer sous silence, tous entendent toujours ce sacrifice dans le sens d'un sacrifice complet

comprenant oblation et immolation. Ainsi donc, conclut le P. A., le concile de Trente — et c'est de cette manière que le comprirent les théologiens postérieurs, — en déclarant la réalité de la double oblation du Christ à la Cène et à la Croix, parle de deux sacrifices complets et distincts, il fixe le sens de la tradition et toute théorie qui veut unir ces deux sacrifices en un seul va à l'encontre de la définition conciliaire.

Voilà la thèse dans ses grandes lignes. Que vaut-elle? Peut-on dire que le P. A. soit toujours resté suffisamment objectif? Est-il parvenu à rendre communicative sa conviction arrêtée, souvent même âprement aggressive?

Un point sur lequel le P.A.semble bien triompher du P.de la Taille—puisque c'est manifestement contre le P. de la Taille qu'est dirigé tout l'ouvrage — , c'est lorsqu'il affirme que la doctrine admise par la généralité des théologiens au XVIe siècle est celle de la dualité des sacrifices. L'idée de faire de la Cène et de la Croix l'oblation et l'immolation d'un seul et même sacrifice, ils l'ignorent, ou du moins, si l'on préfère, personne ne la formule avec une netteté suffisante pour qu'on puisse la reconnaître sans équivoque. Il ne suffit pas en effet que quelqu'un emploie la formule : *coepit in coena, consummavit in cruce,* pour le ranger parmi les partisans de cette théorie. Certains en usent dans un argument *ad hominem* contre les luthériens qui voyaient dans la Cène un testament et non un sacrifice : même dans cette hypothèse,disent-ils, la messe est un véritable sacrifice, car le testament du Christ, commencé à la Cène, a été consommé sur la Croix et la messe représente par conséquent aussi bien la Croix que la Cène. D'autres ne se font pas scrupule de parler nettement dans le même contexte de deux sacrifices distincts, par ex. Jean Eck, Gropper (*discimus ex his Christum veram suam carnem et sanguinem bis obtulisse et immolasse, prius quidem in sacrosancta coena... deinde vero in cruce.* ALONSO, p. 57). D'autres enfin, qui de l'aveu même du P.DE LA TAILLE (*Coena et passio* dans *Gregor.* 9, 1928, p. 177-241) admettent deux sacrifices, emploient des expressions analogues, par ex. Clingius : *in cruce perfecit quod in coena instituit ac promisit* ;... *in ara crucis consummavit* (ALONSO, p. 71).

Pour le reste, il nous est impossible d'examiner ici dans le détail les interprétations du P. A. Plus d'une en paraîtra contestable, telle celle de l'archevêque de Cologne, de Cajetan (pour celui-ci voir J. BITTREMIEUX dans *Ephem. theol. lovan.* 7, 1930, 524-525), de du Bellay, ou encore l'argument tiré du classement des sentences des Pères par Paleotti et Massarelli. Nous ne chicanerons pas non plus sur les nombreuses fautes d'impression, la négligence des tables ou la multitude des répétitions. Il nous suffira d'une remarque plus générale, plus grave aussi, croyons-nous. Le P. A. a eu le tort initial de s'engager dans une étude historique du point de vue d'une question toute moderne, qui au XVIe siècle — lui-même le prouve abondamment — ne se se posait pas, celle de la dualité ou de l'unité du sacrifice de la Cène et de la Croix. Le désir de trouver partout deux sacrifices est devenu une idée fixe qui a brouillé les perspectives et fait négliger le reste du tableau. Des traits nécessaires à une vue d'ensemble correcte et bien équilibrée sont tracés trop sommairement, voire avec désinvolture. Est-il bien vrai qu'oblation chez les protestants ait toujours le sens de sacrifice intégral, que pour tous les théologiens les termes *obtulit, sarificavit, immolavit* équivalent toujours à sacrifice complet? Il y a entre eux bien des nuances qu'il eût été très utile de souligner, car Soto le remarquait

déjà : *Quamquam enim magna pars asserat Christum se obtulisse in coena, tamen tanta est in hoc asserendo rationum diversitas, ut eodem vocabulo res quam diversissimas dicat* (ALONSO, p. 216).

Hanté par le double sacrifice, le P. A. a omis de mettre suffisamment en lumière l'autre aspect non moins important de la question, celui de la relation entre la Cène et la Croix. Cette relation peut atteindre des degrés très divers suivant qu'elle découle de l'identité d'hostie (sur laquelle appuie surtout le P. A.), de l'unité sacrificielle entre Cène, Croix et messe, ou du sacrifice unique que constitue soit la vie entière du Christ, soit sa passion considérée comme un tout, soit enfin la Cène et la Croix. Le P. A. affirme trop facilement que cette dernière unité est inconnue au concile de Trente ; il suffit de dire que plusieurs la nient et prouvent par là qu'ils la connaissent, par ex. Mutinensis (EHSES, *Concil. Trid.* 8, p. 768), Senogalliensis (*Ibid.* p 772. Voir aussi la déclaration de Sarzanensis : *Christus obtulit se in coena verum sacrificium* ; *an autem expiatorie anxius est.... Neque obstat quod dicatur initiative, quia inititum nihil ponit in esse, sed consummatio, quae facta fuit in cruce. Ibid.* p. 783). Si ce n'est pas là encore la théorie de la Cène-oblation et de la Croix-immolation, du moins peut-on y voir, semble-t-il, une porte ouverte aux précisions futures. Car il est clair que le P. A. fait fausse route lorsque, logique jusqu'au bout, il s'efforce de prouver que le concile a tranché la question en définissant la dualité des sacrifices. Il ne suffit pas en effet de savoir que tous les Pères du concile étaient convaincus de cette dualité, encore faut-il prouver, puisqu'il s'agit d'une question de fait, qu'ils avaient l'intention expresse de la définir. Et pareille intention leur était à n'en pas douter, totalement étrangère, uniquement préoccupés qu'ils étaient de combattre l'erreur luthérienne en affirmant la réalité du sacrifice de la Cène. Que cette réalité exige un sacrifice complet ou qu'elle soit sauvegardée si la Cène n'est que l'oblation du sacrifice unique de la Croix, c'était là une question qu'ils n'avaient pas à résoudre, ne la soupçonnant pas. Il serait d'ailleurs invraisemblable qu'ils l'aient résolue, n'ayant même pas jugé opportun d'employer à propos de la Cène le terme de sacrifice propritiatoire. Et c'est assez pour ruiner toutes les conséquences que veut tirer de son enquête le P. A.

En un mot, l'auteur a réuni des matériaux de premier choix, il a montré quelles richesses contenaient encore les sources inédites du concile de Trente, mais, il faut bien le regretter, il n'a pu, dans leur interprétation, se prémunir contre toute déviation en faisant preuve d'un sens historique toujours également averti.

D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Avril 1931

602. Despiney. *Le chemin de la foi d'après saint Augustin.* — Vézelay, Magasin du « Pélerin de Vézelay », [1930] ; in 12, x-52 p. Fr. 17. Ve s.

L'idée qui préside à ce livre est intéressante : chercher à dégager de l'œuvre d'Augustin sa méthode apologétique.

Dans la première partie, M. D. étudie la conversion d'Augustin lui-même. C'est évidemment moins neuf que le reste. Vient alors « Le chemin de la foi ou méthode apologétique de S. Augustin ». D'abord les préambules, intellectuels et moraux, puis le rôle de l'autorité, les garanties de la vraie religion, les aspects divers de l'Église.

Voici les résultats : la méthode d'Augustin est essentiellement une méthode d'autorité. Le fait merveilleux de l'Église catholique constitue pour lui l'argument décisif qui oblige à la choisir comme incarnant seule l'autorité nécessaire en matière religieuse. Ce schéma est très simple, mais infiniment variés les aspects qu'il revêt chez Augustin. Peut-être, en voulant systématiser, M. D. a-t-il fait tort, çà et là, à la souplesse de la pensée augustinienne. Mais l'analyse des traités apologétiques du grand converti de Milan, consignée pp. 430 à 477, permet de replacer dans leur cadre normal les développements artificiellement groupés. Ce volume utile l'eût été plus encore, si l'auteur avait moins raisonné et cité davantage. D. B. C.

603. A. Guzzo. *Agostino e il sistema della grazia.*— Torino, Istituto superiore di magistero del Piemonte, [1930] ; in 8, 130 p. L. 12.

604. F. Saint-Martin A. A. *La pensée de Saint-Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire,* d'après ses derniers écrits 426/7 - 430. — Paris, Bonne Presse, 1930 ; in 8, 165 p. Fr. 10.

605. R. Garrigou-Lagrange. *La prédestination selon saint Augustin d'après une thèse récente.* — Angelicum 8 (1931) 34-52.

Le livre de M. Guzzo suit l'ordre chronologique. Un volume précédent (*Agostino, dal « Contra academicos » al « De vera religione »*— Firenze, Vallecchi, 1925) avait examiné les doctrines reflétées dans les premières œuvres augustiniennes. Il s'agit maintenant de conduire un lecteur « moyen » à travers les subtiles controverses sur la grâce et la prédestination. On procédera par analyse successive des écrits, replacés dans leur cadre historique. L'ouvrage ne tente pas de synthèse. Il a le mérite de ne faire aucune incursion dans le champ de la théologie récente : Augustin est étudié pour lui-même, en fonction de pensées et de préoc-

cupations qui furent les siennes et celles de ses contemporains. D'ailleurs on ne trouvera pas ici grand effort d'approfondissement de sa doctrine. D'aucuns estimeront que la sympathie de l'auteur pour le Docteur de la grâce a entraîné à trop de confiance. La conclusion,sur l'optimisme d'Augustin, fait certes trop bon marché de l'antithèse décourageante *certi - ceteri* et du sort affreux réservé à la *massa damnata*.

M. Guzzo n'échappe donc pas au reproche de superficialité : il introduira heureusement dans un domaine qu'il n'a pas vraiment exploré.

L'essai du P. Saint-Martin est d'un esprit bien différent. La table des matières suffit à l'accuser : on y distingue un chapitre sur l'« Ordre d'intention », un autre sur l'« Ordre d'exécution ». Dans le premier sont examinées,en neuf paragraphes, les questions de la prescience divine hors de la prédestination et dans la prédestination, de la prédestination à la grâce seule ou à la gloire, des rapports entre prescience et prédestination, etc. Les problèmes de l'ordre d'exécution sont pareillement traités l'un après l'autre. Comme S. Augustin n'a jamais présenté sa doctrine sous cette forme systématisée, le P. S.-M. doit rassembler çà et là les textes utiles et les présenter hors de leur contexte, ce qui est un très grave défaut. Le danger n'est pas moindre d'omettre ainsi des déclarations importantes. Lorsque, par exemple, parlant de la prescience divine et constatant que S. Augustin lui assigne comme objet les grâces elles-mêmes et les dons de la Providence, l'auteur assure que cette prescience « n'a aucun rapport avec les mérites des prédestinés (p. 56) », il oublie que les mérites eux-mêmes étant des dons de Dieu sont compris dans la prescience. Voyez le *De dono persever.* c. 17, où il est dit que Dieu prévoit *opera sua futura... sua dona* ; or, il s'agit de quelqu'un *quem castum futurum esse praescivit*, et, pareillement, *de fide, pietate, caritate*, en un mot, *omni oboedientia qua oboeditur Deo*.

On a critiqué aussi le traitement séparé de l'ordre d'intention et de l'ordre d'exécution. C'est sur ce point que le P. Garrigou-Lagrange vient au secours de son élève. Il dit très justement que S. Augustin ne peut avoir méconnu cette distinction qui est obvie dès là qu'on parle de Providence ; or, la prédestination est une partie de la Providence divine. Mais le grief que l'on fait au P. S.-M. est-il d'avoir distingué d'une certaine manière les deux ordres, et non plutôt de les avoir quasi opposés l'un à l'autre par leurs lois ? Augustin a-t-il raisonné si loin ?

Enfin, on ne peut s'empêcher de regretter que tout le système augustinien soit traité en bloc. Les adversaires catholiques ne devraient pas être rangés pêle-mêle avec les pélagiens de toute nuance (cf. p. 111 et 143) ; et voici beau temps que l'on a reconnu que l'Église ne s'est jamais solidarisée avec aucune des thèses contestables d'Augustin. La portée limitée des éloges adressés par les papes au Docteur de la grâce a souvent été fixée, et avec une précision qui semblait ne plus laisser place à l'exagération (cf. p. 3 et 143). D. B. C.

606. G. Lecordier. *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin.* — Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 8, xv-142 p. F. 15.

607. W. Van Dijk. *Sint Augustinus en de H. Eucharistie.* — Amsterdam, Drukkerij 't Kasteel van Aemstel, 1930 ; in 8,150 p.

La thèse doctorale de M. L. se recommande par des qualités remarquables de finesse et de fermeté. Son plan est très logiquement conçu : on traitera succes-

sivement de la foi eucharistique d'Augustin et de sa théologie. La première partie, après avoir rappelé les cadres liturgique et disciplinaire, puis dogmatique, expose le réalisme eucharistique d'Augustin, au sujet de la présence réelle, de la communion, du sacrifice. Passant à la théologie, l'auteur examine les rapports qui unissent l'Eucharistie et le Christ, l'Eucharistie et l'Église, l'Eucharistie et l'âme chrétienne.

On voit que toutes les questions sont abordées. Aucun des textes importants n'a été négligé et l'analyse critique témoigne de beaucoup de clairvoyance. Les conclusions n'ont rien de sensationnel : ce sont celles qu'impose à tout chercheur sérieux le sujet.

Il était utile de publier cette étude, après les mauvais articles de Turmel (sous le pseudonyme R. Lawson), dans la *Rev. d'Histoire et de Littérature religieuses* (1920, p. 99-152, 472-525). M. L. suit pas à pas Lawson pour dénoncer ses erreurs. L'ouvrage gagne ainsi en actualité. Si l'accueil favorable qu'il mérite nécessitait une nouvelle édition, l'auteur pourrait songer à reléguer en note ce qui est plus polémique. En vue de cette édition si souhaitable, je voudrais faire quelques observations.

La distinction entre foi et théologie est, théoriquement,excellente. En pratique, elle n'est pas toujours facile,ni même toujours à conseiller.Parlant du cadre dogmatique, M. L. ne devait-il pas y comprendre la doctrine catholique sur l'Eucharistie et le Corps mystique ? Le chapitre II de la seconde partie, qui traite de la théologie du même sujet, y aurait certes beaucoup gagné. Aurait-on maintenu la surprenante phrase initiale : « Autant il nous paraît naturel de chercher à préciser le rapport de l'Eucharistie avec le Christ, autant nous serions aujourd'hui peu enclins à y chercher une relation avec l'Église (p.71) » ? Voici un autre et plus grave défaut. Est-il opportun de traiter à part la foi réaliste d'Augustin et ses explications théologiques sur les rapports de l'Eucharistie avec le Christ ? Celles-ci, en effet, colorent souvent de façon si spiritualisée et si subtile les affirmations les plus simples en apparence, que l'on se prend à douter que les propositions réalistes puissent, à elles seules et avant toute explication théologique, garantir la foi eucharistique d'Augustin. En lisant, par exemple, p. 32-33 les termes *manducare, bibere, accipere*, ou même ce beau témoignage *bibitur quod de Christi latere manavit*, on doit se demander, avant d'y voir une affirmation réaliste, ce qu'entend ici Augustin par « manger et boire » ; la mention du « mémorial », p.34, soulève pareillement un problème tout à fait essentiel, qui n'est résolu que plus loin, p. 67-68. Le traitement séparé de la foi et de la théologie laisse donc trop de jugements en suspens.

Je m'en voudrais de paraître, en le critiquant, ne pas rendre justice à ce bon ouvrage. Il me faut cependant exprimer encore un regret : pourquoi, en examinant la doctrine d'Augustin, n'avoir pas procédé par ordre chronologique, et respecté ainsi l'évolution de sa pensée ? Je sais bien que M. L. s'en explique p. 131-137 : il a été frappé des incertitudes qu'accusent les essais de Lawson et de Adam. Il avoue cependant (p. 134) qu'on peut arriver par cette voie à un certain résultat. A mon avis, c'est la seule vraiment critique. Il y a moyen de mieux étudier qu'on ne l'a fait jusqu'ici les problèmes littéraires préalables. On arriverait de la sorte à constituer la base solide d'un examen théologique qui donnerait, si je ne me trompe, les plus sérieux résultats. Ainsi pourra-t-on déterminer ce qu'Augustin reçut de la tradition et ce que son génie spéculatif le porta à édifier.

Le travail du P. Van Dijk est parallèle à celui de M. Lecordier. En trois chapi-

tres il expose la doctrine augustinienne sur la présence réelle, le sacrifice eucharistique et la communion. Il n'a pas séparé foi et théologie mais, à dire vrai, l'exposé des idées proprement théologiques d'Augustin est ici élémentaire. Ayant établi quelle est la pensée d'Augustin, le R. P. en vient aux objections (p. 101-133). Il en compte vingt-quatre auxquelles il répond brièvement. Cette méthode scolastique a le mérite d'une très grande clarté.

Le livre a en outre celui d'être admirablement documentaire : le P. Van Dijk s'est donné la peine de colliger une foule de textes. C'est probablement par là que son ouvrage garde, à côté des autres, sa valeur et son intérêt. Il est sobre — parfois trop — de commentaires, mais il fournit abondamment le matériel nécessaire. D. B. C.

IXe S. **608.** L. LEVILLAIN. *C. R. de J. Reviron, Jonas d'Orléans* (voir *Bull.* nº 566). — Biblioth. École des Chartes 91 (1930) 175-180.

Remarques et critiques judicieuses sur des points d'importance secondaire. D. M. C.

609. P. FOURNIER. *Essai de restitution d'un manuscrit pénitentiel détruit.* — Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge. Bibliothèque thomiste 13-14 (Paris, J.Vrin, 1930 ; 2 vol. in 8, 511 et 498 p. Fr. 75 chac.) II, 39-45.

Dans ces quelques pages, M. F. nous livre ses notes prises jadis sur un manuscrit, aujourd'hui détruit, de Turin (I, VI, 22 XIIe siècle) et qui contenait, parmi d'autres textes canoniques, une sorte de *Florilegium* pénitentiel (fº 27 sv.). M. F. en donne une brève description et fait connaître les principales sources du recueil : Burchard, la *Summa de judiciis omnium peccatorum, l'excarpsus Bedae* (pour un passage) etc. D. M. C.

610. A.-M. JACQUIN O. P. *Les « rationes necessariae » de saint Anselme.* — Mélanges Mandonnet (voir nº 609) II, 67-78.

Le P. J. est d'accord avec les historiens les plus récents pour dire que les *rationes necessariae* d'Anselme ne sont ni de pure convenance, ni absolument démonstratives. En étudiant en effet la méthode théologique d'Anselme, telle qu'il la laisse soupçonner çà et là dans ses écrits, on se convainc sans peine que pour lui le rôle exclusif de la raison est d'approfondir les données de la foi, d'opérer une sorte de « transposition rationnelle des vérités de foi (p. 78 ; cf. *Bull* nº 300) ». Au reste, si l'on tient compte que pour Anselme notre connaissance de la foi n'est qu'analogique et que l'expression *rationes necessariae* est généralement accompagnée de quelque formule restrictive, comme *nulla alia ratione repugnante*, on n'a pas de difficulté à comprendre qu'il ne s'agit pas de preuves rationnelles strictement nécessaires. Nous voudrions ajouter que saint Anselme n'avait pas une idée aussi précise que ses grands successeurs scolastiques de la démonstration scientifique. D. M. C.

611. A. Landgraf. *Das Sacramentum in voto in der Frühscholastik.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) II, 97-143.

Le problème du *sacramentum in voto* ne s'est pas posé pour lui-même avant le milieu du XIIe siècle. Le premier qui essaie d'une solution valable, à la fois scripturaire et spéculative, est saint Bernard de Clairvaux. Après lui on tâche d'approfondir, surtout à la lumière du principe *quidquid vis et non potes, pro facto Deus computat.* M. L. montre, en finissant, comment sur le déclin du XIIe siècle, la question du *sacramentum in voto* donna naissance à toute une casuistique. D. M. C.

612. É. Dhanis S. J. *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements.* — Rev. Hist. eccl. 26 (1930) 574-608, 916-950; 27 (1931) 5-26.

Où rencontre-t-on pour la première fois d'une manière explicite le nombre septénaire des sacrements? Le P. D. élimine d'abord quelques traités et textes que l'on avait cru pouvoir dater de la fin du XIe ou du début du XIIe s. et qui renferment la formule septénaire; ces textes, en réalité, sont postérieurs à Pierre Lombard, comme le prouve abondamment le P. D. (spécialement pour le *Floretus*, un *Textus Sacramentorum* et un sermon de S. Othon de Bamberg).

Jusqu'ici, c'était dans les *Sententiae divinitatis* (1140-1148) que l'on trouvait les premières formules septénaires. Le P. D. a voulu éprouver cette opinion en étudiant, plus attentivement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, trois traités inédits qui attestent le septénaire: le *Tractatus de sacramentis* d'un certain maître Simon (*Clm 19134* p.100-127), un *Tractatus de septem sacramentis* (*Madrid Bibl. nat. B. 166* f. 3^r-13^v), et un *Liber de sacramentis* (*Vat. Palat. lat. 619* f. 1^v-15^v, *Leipzig Univ. Bibl. 643* f. 1^r-16^v, *Clm 3661* f. 1^r-7^v).

Et d'abord le *Tractatus* de maître Simon. Ce traité est manifestement apparenté avec l'une des deux leçons (A) des *Sententiae divinitatis.* Mais le P. D. prouve que c'est la leçon B qui donne le texte primitif, déformé dans A. Ce qui permet de conclure que le *Tractatus* de Simon est postérieur au texte authentique des *Sententiae divinitatis.*

Cette conclusion est confirmée par l'étude du *Tractatus de septem sacramentis* que le P. D. constate être intimement apparenté au traité de Simon. En étudiant certaines expressions et maintes doctrines (sacramentalité de la pénitence solennelle, le caractère baptismal, la doctrine de Simon sur le divorce), le P. D. constitue un faisceau de fortes probabilités en faveur de l'antériorité des Sentences de Pierre Lombard (1152) sur ces deux traités qu'il daterait volontiers des environs de 1170.

Quant au troisième traité, le *Liber de sacramentis*, le P. D. prouve apodictiquement qu'il est postérieur à la *Summa Sententiarum* (qu'il estime antérieure aux Sentences du Lombard) et, à son avis, des indices ne manquent pas pour le placer même après les Sentences de ce dernier.

Il reste donc que les *Senteniae divinitatis*, jusqu'à présent, sont les premières à présenter la formule septénaire. Ce groupement en 7 sacrements — le P. D. le prouve en forme de conclusion générale — n'est pas dû au prestige du nombre 7, ni uniquement à la définition du sacrement comme signe efficace de la grâce, mais à l'importance plus ou moins grande pour le salut reconnue à certains rites,

sacramenta qui, depuis Sicard de Crémone (1179-1181), furent séparés, dans la terminologie même, des *sacramentalia*.

Ce travail du P. D., parfaitement conduit et abondamment fourni de notes bibliographiques, témoigne en outre d'une connaissance très avertie des Décrétistes et des théologiens du XIIe siècle. Et nous félicitons l'auteur d'avoir, dans la confrontation des textes apparentés, si judicieusement manié l'instrument délicat de la critique interne.

D. O. LOTTIN.

613. J. DE GHELLINCK S. J. *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle.* — Mélanges Mandonnet (voir no 609) II, 79-96.

Pages riches en renseignements, consacrées, en bonne partie, à la genèse historique de la définition du Lombard : *sacramentum proprie dicitur quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat* (*Sent.* l. 4 d. 1 c. 4). Ici en effet se condensent plusieurs formules antérieures. D'abord la définition *sacramentum est sacrae rei signum*, déduite de certains textes de S. Augustin, transformée par Lanfranc avant de passer chez Alger, Abélard et Gratien. Ensuite la définition *invisibilis gratiae visibilis forma*, composée d'éléments augustiniens, que le P. de G. rencontre pour la première fois chez Bérenger de Tours, passant ensuite chez les canonistes Yves de Chartres et Gratien et chez les théologiens Alger, la *Summa Sententiarum* et Abélard, avec, chez celui-ci et son école, la substitution du mot *signum* au mot *forma* (c'est évidemment par distraction que p. 90 cette substitution est attribuée à Alger, tandis qu'elle lui est justement déniée p. 84). Pierre Lombard a soudé les deux définitions. Du dernier élément de la définition lombardienne relatif à la causalité, le P. de G. promet une étude ultérieure, se contentant de noter qu'auparavant, Hugues de S.Victor et surtout la *Summa Sententiarum* l'avaient déjà souligné. (On le voit, le P. de G. abandonne, au sujet de la date de celle-ci, la position du P.Chossat ; les preuves ne sont qu'insinuées ; espérons que bientôt il reprendra le problème et apaisera tous les esprits).

Étude substantielle qui laisse entrevoir et amorce déjà des recherches analogues sur la période postlombardienne.

Un détail : le commentateur anonyme de *Bruxelles B. R. 1542* (*11614*), identifié par M. Landgraf, n'est autre qu'Odon Rigaud.

D. O. L.

614. M. ASIN PALACIOS. *Un aspecto inexplorado de los origenes de la Teologia escolastica.* — Mélanges Mandonnet (voir no 609) II, 55-66.

Pour expliquer la différence essentielle qui existe entre la scolastique du XIIe siècle et celle du XIIIe, il faut recourir à l'introduction d'Aristote et des arabes. Ces derniers n'ont pas seulement exercé une influence philosophique mais encore proprement théologique sur l'occident latin. Pour faire œuvre objective, il est indispensable que l'historien de la théologie médiévale en tienne compte. M. P. illustre son exposé de quelques exemples de dépendance et donne aux chercheurs des conseils pratiques. Il développe en somme ce qu'il disait brièvement il y a deux ans dans la préface du *Justo medio en la creencia* d'Algazel.

D. M. C.

615. G. Lacombe, B. Smalley. *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton. Indices of Incipits and Manuscripts* — Arch. Hist. doct. littér. M. A. 5 (1930) 5-220.

616. A. L. Gregory. *Indices of Rubrics of the principal Manuscripts of the Questiones of Stephen Langton.* — Arch. Hist. doct. littér. M. A. 5 (1930) 221-266.

Amorcée par M. Powicke (*Bull.* n° 130), l'étude des écrits théologiques et exégétiques d'Étienne Langton a réalisé de remarquables progrès au cours de ces deux dernières années, grâce à l'infatigable activité de Mgr Lacombe et des intelligentes collaborations dont il s'est entouré. Mgr L. a étudié la *Summa* (*Bull.* . n°s 238,480), sur laquelle d'ailleurs il apportera ultérieurement de nouvelles précisions ; avec M. Landgraf et Melle Gregory (*Bull.* n°s 131, 176, 481, 482), il a largement déblayé le terrain des *Quaestiones.* Dans le présent travail, Melle G. donne un double index de ces *Quaestiones* : une table systématique des matières (qu'un théologien aurait peut-être dressée un peu différemment) d'après 7 mss (pourquoi ne pas y avoir joint la table d'après *Arras 965* (*394*)? On eût de la sorte inventorié tous les mss connus des *Quaestiones*) ; et une table des incipits de chacune de ces *Quaestiones* : très utile pour identifier des pièces anonymes de l'œuvre de Langton.

Dans leur étude sur les *Quaestiones*, Mgr. L. et M. Landgraf avaient déjà, par l'examen de la *Magna Glossatura*, abordé l'œuvre exégétique de Langton. C'est cette question, très complexe et entièrement inexplorée, que remue ici Mgr. L. en collaboration avec Melle Smalley. On ne peut guère songer à résumer ce travail très riche en directives pour de futures études(nécessité d'un dépouillement systématique des cartulaires,des *Quaestiones* et des sermons de Langton pour préciser le *curriculum vitae* de celui-ci)et en résultats déjà obtenus dans l'étude des différents commentaires. Quelques pages d'abord au sujet de la Glose sur l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur dont Langton a sans doute été le disciple : cette Glose nous est parvenue en deux recensions dont Mgr L. détaille les mss : celle de *Paris B. N. lat. 14414* (et d'*Avranches 36*) à dater de 1193, et celle de *Paris B. N. lat. 14417*, beaucoup plus succincte à placer peut-être avant 1187 ; leur authenticité toutefois n'est pas incontestable et Mgr L. se propose d'y revenir plus tard. Viennent ensuite quelques données nouvelles sur la Glose des épîtres pauliniennes de *Paris B. N. lat. 14443* déjà étudiées par M. Landgraf : ce commentaire est à placer entre 1200 et 1203 , précédant immédiatement les *Quaestiones* qui datent de 1203-1206.

Mais la partie la moins explorée jusqu'ici était la Glose sur l'Ancien Testament. Mgr L. cite tous les mss qu'il a pu repérer jusqu'à ce jour, et analyse spécialement *Paris B. N. lat. 355* (sur l'Heptateuque), *Chartres 294* (sur le Pentateuque, Josué jusqu'aux Macchabées), *Chartres 288* (sur les Prophètes), *Paris Maz. 177* (sur les livres historiques et les Prophètes).Or ces commentaires se constituent tantôt de la seule glose littérale, tantôt de la seule glose morale, tantôt des deux à la fois. Et à titre d'exemple, Mgr L.édite la paraphrase sur Ruth d'après les trois types. C'est dans ce travail très délicat que s'est spécialisée Melle Smalley. Ses recherches, confirmant celles de Mgr L., montrent qu'il faut se défaire de l'idée courante que le commentaire littéral est l'œuvre du bachelier et que le commentaire moral était réservé au maître. En étudiant les prologues des commentaires de Langton,les débuts de ceux-ci et certains types

de transition (tel *Paris B. N. lat. 384*), Melle S. établit que le commentaire littéral et le commentaire moral, loin d'être le texte primitif ne sont que des extraits du commentaire contenant les deux gloses à la fois : la glose morale aurait été extraite avant la glose littérale, et peut-être de l'assentiment de Langton même. En repérant soigneusement les renvois que Langton fait de-ci de-là à ses gloses antérieures, Melle S. établit l'ordre de succession des différents commentaires sur l'Ancien Testament et fixe quelques dates : la glose sur le livre des Rois fait allusion à la Croisade de 1187 et n'aura pas été composée après 1193 ; les commentaires sur les Évangiles, l'Heptateuque et l'Ecclésiastique dateraient d'avant 1187. La question des Gloses se complique du fait que souvent nous sommes en présence de *reportationes* sur lesquelles Melle S. a déjà répandu une abondante lumière. On peut dès maintenant espérer que, poursuivant ses recherches déjà si fructueuses, Melle S. pourra bientôt démêler l'écheveau des gloses langtonniennes.

Une table des incipits de tous les ouvrages de Langton (sauf des 500 sermons) et un index des quelque 260 mss contenant des écrits de l'auteur, dressés par Mgr L., terminent cette remarquable introduction à l'édition critique qui s'élabore.

Mgr L. a découvert dans *Avranches 36* f. 175 (p. 37 note 4) deux courts fragments des gloses de Pierre Lombard, inconnus jusqu'ici.

Un détail. P.66,la Glose sur Isaïe de *Lambeth Palace* ne se trouve pas au n° 73, mais au n° 71. D. O. L.

XIIIe s. **617.** G. Lacombe. *La Summa Abendonensis.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) II 163-191.

Brit. Museum Royal 9 E XIV contient f. 75-117 deux séries de questions intitulées *Quaestiones Abendon.* Mgr. L. prouve que la seconde, non seulement reprend maints sujets de la première, mais est du même auteur que celle-ci. Cet *Abendonensis* est sans doute S. Edmond Rich († 1240), maître d'Oxford, nommé archevêque de Cantorbéry en 1233. La première série des questions ou mieux des *determinationes*, faisant allusion au décret du IVe concile de Latran, doit être un peu postérieure à 1215. Et l'on peut ajouter que l'énoncé *utrum qui habet unam virtutem habeat omnes, et primo de cardinalibus, secundo de gratuitis* nous invite à placer cette question à l'époque de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre qui le premier a étudié séparément les deux problèmes (f. 204-205).

Mgr L. signale en passant dans le même ms, une troisième série de questions (f. 117-133) attribuées à Simon de Henton. Les premiers énoncés relatifs au droit naturel nous paraissent apparentés à la même *Summa aurea* (f. 153 etc.) qui a donné le premier traité quelque peu systématique sur la question. Espérons que bientôt Mgr L. satisfera notre curiosité. D. O. L.

618. A. Masnovo. *Gulielmo d'Auvergne e l'università di Parigi dal 1229 al 1231.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) II, 190-232.

Ce long article ne fait que reproduire les deux premiers chapitres de l'ouvrage récent de M. M., *Gulielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio* (voir *Bull.* n° 486). L'auteur veut surtout dégager la signification doctrinale des événements qu'il rapporte avec une ample documentation : grève scolaire, entrée des ordres men-

diants dans l'université,introduction progressive d'Aristote. Un simple détail : le texte attribué p. 8 à Jourdain d'Osnabrück est en réalité d'Alexandre de Roes qui écrivit le *De translatione imperii* en 1281 (voir *Bull.* n° 646).

D.H.B.

619. O.LOTTIN O.S.B.*La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) II, 232-259.

Détermination de trois points de doctrine sur les vertus cardinales (leur nombre, le vocable même de vertu *cardinale*, leur différence avec les vertus théologales) dans la théologie depuis 1230 jusqu'à l'entrée en scène de S. Thomas d'Aquin, c'est-à-dire dans la *Summa de bono* du Chancelier Philippe, la *Summa de virtutibus* de Jean de la Rochelle, le Commentaire sur les Sentences d'Odon Rigaud, la *Summa de bono* d'Albert le Grand, et le Commentaire de S. Bonaventure. Où l'on voit une nouvelle fois l'influence capitale du chanchelier Philippe sur la théologie préthomiste. Plusieurs points de doctrine restent indéterminés (le siége de certaines vertus, le concept même de vertu cardinale),mais l'accord est unanime sur l'existence de vertus morales infuses, distinctes des vertus théologales.

D. O. L.

620. FR. PELSTER S. J. *Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre* († *1248*). — Zeitschr. kath. Theol. 54 (1930) 518-553.

Notice très instructive, quoique fragmentaire encore, sur R. Fishacre. Le P. P. réduit à fort peu les données certaines sur la vie du maître d'Oxford. Il s'attache à son Commentaire sur les Sentences qu'il place, à bon droit, immédiatement avant 1245.Il en cite dix exemplaires : à ceux cités déjà par d'autres, il ajoute *Bologne Bibl. Univ. 1546*, et de tous il donne une description soignée. Le P. P. remarque chez Fishacre des citations d'Avicenne, d'Alpetagrius, d'Aristote surtout dont il ne connaît pas encore la traduction sur l'Éthique entière. Parmi les prédécesseurs immédiats, Fishacre a connu Simon de Tournai, Prévostin, Guillaume d'Auxerre (auxquels on pourrait sans doute ajouter Hugues de S. Cher, cfr. *Bull.* n°385). Le P. P. situe enfin le maître dominicain vis-à-vis des grandes thèses dites augustiniennes : l'illumination spéciale, la composition de matière et de forme dans les êtres spirituels, les *rationes seminales*, la pluralité des formes substantielles. Les textes apportés laissent entrevoir l'importance doctrinale de ce Commentaire dont le P. P. va publier la dist. 24 du Livre 2 relative à la grâce et au libre arbitre.

D. O. L.

621. *De Causalitate Sacramentorum iuxta Scholam Franciscanam*, ed. W.LAMPEN O.F.M. (Florilegium patristicum 26).— Bonnae,P. Hanstein, 1931 ; in 8, 60 p. Mk. 2.80.

Utile collection de textes (Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard de Middleton, Guillaume de Ware, Duns Scot) qui permettra de fixer plus aisément la doctrine franciscaine, si diversement interprétée, sur la causalité des sacrements. Seul le texte de Guillaume de Ware était jusqu'ici inédit. Le P. L. le publie d'après *Florence Bibl. Laurent. S.Crucis, Plut. 33 dext. 1* f. 188^{v}, collationné avec un autre ms. Pour tous les autres maîtres, sauf pour S. Bonaventure, il a confronté le texte des éditions courantes avec deux mss.

Sans vouloir trancher le problème d'authenticité de la *Pars IV* d'Alexandre de Halès (p. 3), le P. L. met ce texte en premier lieu ; la solution cependant reste-t-elle encore vraiment douteuse ?—Pourquoi surtout ne pas donner les textes des prédécesseurs franciscains de S. Bonaventure ? Si le problème est à peine entrevu par Jean de la Rochelle (*Summa de virtutibus, Paris B. N. lat. 14891* f. 58ra, *15952* f. 254 rb), il est abordé ex professo par ses deux successeurs à la chaire franciscaine de Paris, dans leur commentaire sur le 4e livre des Sentences, par Odon Rigaud (*Bruxelles, B. R. 11614* f. 181ra-182va) et par Guillaume de Méliton (*Vat. lat. 4245* f. 218vb-219r). Leur exposé jetterait une vive lumière sur le texte de S. Bonaventure et de ses successeurs. D. O. L.

622. O. Lottin O.S.B. *Alexandre de Halès et la « Summa de anima » de Jean de la Rochelle.* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 396-409.

Réponse aux arguments apportés jusqu'ici en faveur de l'antériorité de la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès sur la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle.Et exposé de quelques arguments tendant à prouver qu'au contraire la Somme théologique s'est inspirée de la *Summa de anima* du premier successeur d'Alexandre. D. O. L.

623. M. Gorce O.P. *La Somme théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique ?* — New Scholast. 5 (1931) 1-72.

Dès 1896, le P. Mandonnet se disait « à même de démontrer que la plus grande partie de la matière qui constitue la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès n'est pas de lui ». Jusqu'ici cependant le savant critique n'avait nulle part exposé ses preuves. Le P. G. répond à notre désir en une longue étude dont « la documentation et le schème de la preuve d'inauthenticité sont dûs au R.P. Mandonnet » (p. 72, note).

On y trouve de fait le dossier, complet peut-on dire, de la cause en litige ; des données intéressantes et des conjectures plausibles sur le professorat d'Alexandre (1231-1238), la recension des travaux consacrés à la question jusqu'en avril 1930 (on pourrait ajouter quelques articles d'Endres,de Minges et plus près de nous, l'article de Geyer, cfr *Bull.* n° 394).— Je ne sais pourquoi le P. G. (p. 29, 57) m'attribue l'hypothèse que la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle s'inspirerait de la Somme théologique d'Alexandre. J'ai bien émis l'avis que Jean aura suivi les cours d'Alexandre avant de rédiger sa *Summa de anima* mais nullement qu'il se soit inspiré de la Somme théologique. Je me suis d'ailleurs prononcé sur la question en octobre dernier (Voir *Bull.* n° 622). On trouvera encore dans l'étude du P. G. un commentaire relatif à la Bulle d'Alexandre IV de 1255, au texte de Roger Bacon de 1267 et aux *incipit* de *Vat. Borgh. 359* et *Assise 182* ; de nouvelles confirmations de l'inauthenticité de la *Summa de virtutibus* et du traité *De corpore humano* ; un relevé de plusieurs doublets, emprunts, apparentements avec des textes du temps, et enfin, la constatation du peu d'influence qu'exerça la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès. Le P. G. n'apporte guère de données nouvelles ; mais, on le voit, il expose et interprète toutes les pièces du procès.

Son interprétation s'imposera-telle à tous ? De l'exposé du P. G. une conclu-

sion se dégage nettement : il ne peut plus être question d'attribuer à Alexandre la Somme toute entière. En cela, à vrai dire, l'étude présente ne fait que confirmer les résultats acquis au cours des dernières années.

Mais un autre problème se pose, le seul aujourd'hui qui doive encore préoccuper les esprits : Alexandre n'a-t-il pas du moins commencé la rédaction de la Somme ; et n'aurions-nous pas, soit dans la première partie, soit même dans la seconde partie précédant le traité inauthentique *De corpore humano*, l'œuvre authentique du premier maître franciscain ? Or, je ne crois pas que l'étude du P. G. réduira au silence les partisans de l'authenticité ainsi limitée. La bulle d'Alexandre IV dit explicitement qu'Alexandre de Halès *super questionibus theologicis molitus est Summam*, Somme qui devra être complétée par Guillaume de Méliton et autres confrères (p. 31). On cherche en vain, p.32-33, l'argument par lequel on est conduit à cette conclusion inattendue : « Ce qui est sûr, c'est qu'Alexandre de Halès ne paraît pas l'auteur de la partie rédigée » (p. 33).—(C'est par distraction que le P. G. p. 39 fait dire à Roger Bacon que des non-franciscains *alii* ont collaboré à la rédaction de la Somme). — L'incipit de *Vat. Borgh. 359* n'est pas : *Incipit* PRIMA PARS *questionum super sententias* EDITA *a fratribus minoribus* (p. 41), mais bien : *Incipit prima pars* SUMME *questionum super sententias* EDITE *a fratribus minoribus*. Et par là s'évanouissent les deux conclusions déduites de ce ms (p. 42-43) ; le texte ne dit pas que ce sont les frères (à l'exclusion , au moins partielle, d'Alexandre) qui ont édité le *première* partie de la Somme, mais il se contente d'affirmer qu'ils sont les auteurs de l'œuvre entière : ce que tous admettront. Et le texte ne dit pas davantage qu'il s'agit d'une simple « réunion de questions disputées » (p. 42) ; mais il parle d'une *Summa questionum*, tout comme la Bulle d'Alexandre IV. Ajoutons d'ailleurs que les titres *summa* et *questiones* s'interchangent assez souvent dans les titres des mss : l'ouvrage très systématisé déjà de Prévostin de Crémone s'intitule tantôt *Summa*, tantôt *Summa de questionibus theologicis*,tantôt même *Questiones* (G. LACOMBE, *La vie et les oeuvres de Prévostin*, 1927, p. 153). La *Summa de bono* du chancelier Philippe ne suppose aucunement des questions disputées antérieures, et cependant dans *Bruges Bibl. comm.236*, elle est intitulée *Summa questionum*. — Dans *Assise 182*, on voit sans doute les noms de Guillaume de Méliton et d'Alexandre (p. 43-44) ; mais il s'agit du traité des sacrements, et non des premières parties de la Somme. — Le caractère composite de la Somme, même dans ses premières parties, n'est pas de soi un indice d'inauthencitité ou de pluralité de rédacteurs. L'appropriation de textes d'autrui n'était pas rare en ces temps-là ; les *Questiones* de Maître Martin sont, en maints endroits, un assemblage de textes de Pierre de Poitiers et de Simon de Tournai : faut-il pour cela nier qu'elles soient de Martin ? Godefroid de Poitiers s'assimile non seulement les textes d'Étienne Langton, mais des textes de Robert de Courçon. Hugues de Saint-Cher s'approprie des exposés de Guilaume d'Auxerre et de Roland de Crémone.

Le problème de l'authenticité réduite aux premières parties de la Somme n'est donc pas encore résolu. Il importe à cet effet de rechercher les sources d'emprunt et de les dater, si possible,par rapport à 1245, année de la mort d'Alexandre. Nous dirons bientôt que, dans ses premiers articles, la q.27 de la troisième partie relative à la loi naturelle et à ses propriétés, est empruntée à une question disputée de *Vat. lat. 782*. Or, constatant le silence presque complet sur ces problèmes des premiers successeurs d'Alexandre, y compris S.Bonaventure, on se convainc que cette question n'est pas antérieure à celui-ci ; cette question

et dès lors le texte parallèle de la troisième partie de la Somme, serait donc postérieure à 1245. Au contraire, en étudiant, dans la 2e partie de la Somme,le libre arbitre (*Revue thomiste* 34, 1929, p.234-244),il nous a paru que le texte était connu d'Odon Rigaud, qui commenta les Sentences de 1245 à 1248. L'authenticité alexandrine des deux premières parties de la Somme n'est certes pas encore prouvée ; mais le terrain est déblayé.

L'étude du P. G. consacre donc la ruine irrémédiable de l'ancienne position d'une authenticité intégrale de la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès ; mais elle laisse sa viabilité à l'hypothèse de l'authenticité limitée à une portion plus ou moins étendue des premières parties. Et ici encore c'est le travail patient de la critique interne s'exerçant sur les sources, ajouté à la recherche de *Quaestiones* dûment authentiques d'Alexandre, qui prononcera le verdict définitif.

D. O. L.

624. M.-M. Gorce O.P. *La lutte « Contra Gentiles » à Paris au XIIIe siècle.* — Mélanges Mandonnet (voir no 609) I, 223-243.

Les condamnations de 1270 et 1277 visaient un certain nombre d'*errores Gentilium*, introduites et défendues à Paris on ne sait trop encore par qui, ni depuis quand, ni comment. Le P. G. cherche dans ces quelques pages à éclaircir un peu l'histoire des *Gentiles* parisiens, en interrogeant surtout leurs adversaires. 1. *L'apparition à Paris des doctrines des « Gentiles »* : si l'on exclut quelques traces antérieures, dispersées, les *errores Gentilium* se sont introduites, sous la forme de l'averroïsme surtout, entre 1245 et 1250,comme le montrent Guillaume d'Auvergne, Bonaventure et Albert le Grand, lequel malgré certaines sympathies fut appelé à combattre l'averroïsme dès 1256. 2. *Le « Contra Gentiles » de saint Thomas d'Aquin.* Le *Contra Gentiles* connaît déjà et réfute les 14 thèses *Gentilium*, qui seront condamnées en 1270. Dès lors on peut affirmer que Thomas vise l'averroïsme (cf. *Bull.* no 580). 3. *Les condamnations des «errores Gentilium».* Elles visent au fond tout l'ensemble du péripatétisme et de l'arabisme, comme le montre leur principal instigateur, Saint Bonaventure. Mais ce péripatétisme s'appelle averroïsme du nom du dernier en date et du plus éminent de ses docteurs. 4. *Le Roman de la Rose de Jean de Meun et son caractère universitaire.* Le Roman de la Rose reflète, au point de vue des idées morales, les *errores Gentilium* courantes à Paris dès 1065-9 et condamnées en 1077.

Peut-être le P. G. tient-il trop à l'étiquette « averroïsme », pour désigner les *errores Gentilium* de Paris. Espérons que les travaux en cours de M. F. Vansteenberghen nous fixeront sur ce point.

D. M. C.

625. A. G. Little. *The Friars and the foundation of the Faculty of Theology in the University of Cambridge.* — Mélanges Mandonnet (voir no 609) II, 389-401.

Examine le rôle des Frères Prêcheurs et des Frères Mineurs dans les premiers développements de la Faculté de Théologie de Cambridge. Notons que les Mineurs ont pris une part considérable dans l'établissement de la Faculté vers 1250, tandis qu'on ne trouve les dominicains que beaucoup plus tard (p. ex. un certain Trussebut, vers 1280). Il est vrai que pour ces derniers nos documents sont rares et défectueux.

D. M. C.

626. R. H. Bainton. *The immoralities of the Patriarchs accordings to the exegesis of the late Middle Ages and the Reformation.* — Harvard theolog. Rev. 23 (1930) 39-49.

Le moyen âge, d'après M. B., a connu quatre interprétations des actes contraires à la morale, attribués aux patriarches par l'Ancien Testament : 1) ces personnages ont suivi une inspiration spéciale de Dieu propre à leur temps ; 2) pareille inspiration pourrait se renouveler de nos jours ; 3) ils se sont inspirés de la loi de nécessité ou de l'épichie ; 4) ces actes ne sont pas des péchés si l'on définit exactement ce que c'est qu'un vol, un homicide etc.

Ces divisions sont-elles heureuses? Il semble que M. B. eût pu facilement en trouver de plus adéquates. Du point de vue de l'exégèse de l'A. T. et de la théorie du droit naturel qu'elle implique, la seconde catégorie ne diffère guère de la première. M. B. avoue d'ailleurs n'avoir découvert aucun auteur médiéval qui défendît clairement pareille opinion. Saint Thomas, qui est classé dans la 4e catégorie, admet cependant une inspiration divine notifiant la dispense. Saint Bonaventure (1e catégorie) n'est pas le premier à employer la distinction entre *malum in se* et *malum secundum se* ; il l'a reprise à Guillaume d'Auxerre. Celui-ci recourt d'ailleurs également à la définition du vol et de l'homicide pour en excuser les Israélites ou Abraham.

M.B. aurait dû distinguer la polygamie de la violation des préceptes du Décalogue et tenir compte davantage des théories sous-jacentes aux différentes exégèses ainsi que des distinctions apportées peu à peu dans le concept de droit naturel. L'interprétation d'Innocent III — inspiration directe de Dieu — est passée sous silence ; c'est elle cependant qui exerça la plus grande influence sur les théologiens postérieurs. Bien plus, les quelques grands auteurs du XIIIe siècle cités par M. B., saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, ne sont connus que par des travaux anciens ; il eût été élémentaire de recourir aux textes.

Sur tout ceci, on trouvera des renseignements autrement précis et suggestifs chez D. O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.* 2e éd. Bruges, 1931, p. 30-32, 36-38, 50-51, 90-96. D. H. B.

627. J. Bittremieux. *L'être pur et ses perfections. Une contemplation métaphysique de saint Bonaventure.* — Études francisc. 42 (1930) 5-17.

M. B. commente quelques pages de l'*Itinerarium mentis in Deum*, c. 5. Saint Bonaventure, analysant la notion d'être pur, en fait découler l'une à la suite de l'autre les perfections divines ; il étudie leurs relations entre elles et avec les créatures. Aux ordres de la logique, les attributs divins évoluent savamment : ils se présentent d'abord à la file indienne, reparaissent ensuite sur deux rangs, s'entrecroisent, se groupent comme des soldats à la manœuvre. Le titre de contemplation métaphysique est très bien choisi. D. H. B.

628. L. Pfleger. *Albert der Grosse und das Elsass.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 5 (1930) 1-18.

Albert le Grand — pour autant que sa chronologie est connue avec certitude — a fait à Strasbourg deux séjours. Pour le premier, M. P. se rallie à l'opinion

qui le place en 1244-45, plutôt que dans les années 30, comme le voudrait Mgr Grabmann. Le second eut lieu beaucoup plus tard : la présence d'Albert est attestée en Alsace par des ordinations, des consécrations d'autels et d'églises, d'avril 1268 à septembre 1269. D'après M. P. il aurait, pendant cette période, repris son enseignement au *studium generale* des dominicains de Strasbourg.

M. P. recueille quelques traits qui montrent l'influence d'Albert le Grand en Alsace. Sur ses contemporains, qui l'appellent *philosophus, magnus praedicator*, sur son disciple préféré Ulrich de Strasbourg ; sur les siècles suivants : sur Tauler, Jean de Dambach, Nicolas de Strasbourg ; le traité anonyme sur le sacrifice de la messe de *Berlin Staatsbibl. 8°, 90*, écrit par un alsacien vers la fin du XIVe siècle, s'inspire du *De mysterio missae* d'Albert, comme un siècle plus tard Geiler de Kaysersberg s'inspire dans ses sermons du *Tractatus de virtutibus* qu'on lui attribue, et l'édite en allemand en 1519. L'humaniste Wimpheling eut lui aussi une grande estime pour le savoir universel d'Albert le Grand. D. H. B.

629 P. Glorieux. *Le « Contra impugnantes » de S. Thomas. Ses sources. Son plan.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) I, 51-81.

L'on dit communément que S. Thomas a rédigé son *Contra impugnantes* en 1254-1256, contre le *De periculis* de Guillaume de Saint-Amour. M. G. parvient à préciser et à corriger cette assertion.

Tout d'abord, on cherche en vain une allusion au *De peric.* dans les ch. 2-3 du *Contra imp.* Mais, se souvenant que les années 1252-1256 ont été marquées par la violente campagne des maîtres séculiers contre les maîtres réguliers, M. G. à repéré dans le *Chartularium Univ. paris.*, les documents universitaires, statuts, manifestes etc. relatifs au conflit. Or c'est précisément dans ces documents que S. Thomas a puisé les objections auxquelles il répond dans les ch. 2-3 du *Contra imp.* Ensuite, en confrontant maints textes du *Contra imp.* avec les textes parallèles du *De peric.* que nous possédons, M. G. montre non moins lumineusement que ce n'est pas ce dernier texte que S. Thomas a sous les yeux, mais un texte autrement disposé et plus développé, qui n'est autre — M. G. le prouve encore — qu'une édition ultérieure du *De peric.* rédigée par le même Guillaume de Saint-Amour, datant vraisemblablement d'août 1256. C'est en septembre-novembre de cette même année que S. Thomas aura rédigé son *Contra imp.* A la lumière des événements contemporains dont M. G. trace un vivant exposé, on apprécie davantage la portée et l'ordonnance de l'opuscule thomiste.

D. O. L.

630. Cl. Suermondt O. P. *Le texte léonin de la Prima Pars de S. Thomas.* Sa révision future et la critique de Baeumker. — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) I, 19-50.

Prenant occasion de la réimpression récente du célèbre compte rendu de Baeumker sur l'édition léonine de la *Prima Pars* (M. Grabmann, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters.* Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Cl. Baeumker, 1928, p.115-121), le P. S. publie la réplique, restée inédite,qu'y a faite en son temps le P. Constant Suermondt, éditeur de la *Prima*. Il y ajoute son opinion personnelle sur le texte des premiers volumes de la Somme, opinion que le lecteur sera tenté de

trouver trop favorable. Si nous faisons abstraction du ton très vif de toute cette polémique ainsi que des qualités et intentions personnelles de l'éditeur de la *Prima*, pour nous en tenir uniquement à la valeur objective du texte édité, il est difficile de ne pas trouver avec Baeumker : 1. qu'on a eu tort de ne faire qu'une édition provisoire ; 2. que la base manuscrite de la révision du texte était absolument insuffisante ; 3. que c'était plutôt embrouiller les choses que d'ajouter aux éditions existantes une édition sans garantie scientifique. Quant à savoir si les corrections apportées au texte traditionnel sont bonnes pour l'ensemble (Suermondt), si on a eu raison de maintenir en principe le texte de la *Piana* (Suermondt) ou si, au contraire, on aurait dû lui préférer le texte des manuscrits consultés (Baeumker), seule la collation intégrale de la tradition manuscrite pourra nous apporter des certitudes. D. M.C.

631. P. Glorieux. *Pour qu'on lise le De perfectione.* — Vie spirituelle 23 (1930) supplément [97]-[126].

Au début de ce lumineux exposé du dessein, du plan, des circonstances du *De perfectione*, M. G. recherche les dates précises et les destinataires des deux éditions de ce célèbre opuscule. La première édition, qui compte seulement les 20 premiers chapitres de notre texte,est antérieure,tout au plus de quelques mois, à décembre 1269. La seconde édition, enrichie de 5 chapitres (21-25) provoqués par le *Quodlibet XIV*(décembre 1269) de Gérard d'Abbeville, se place entre décembre 1269 et avril 1270. D. M. C.

632. J. Destrez. *La Lettre de saint Thomas d'Aquin dite Lettre au lecteur de Venise d'après la tradition manuscrite.* — Mélanges Mandonnet (voir nº 609) I, 101-189.

Grâce à un soigneux inventaire des mss de la *Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum* de S. Thomas, M. D. prouve l'existence de deux rédactions faites par S. Thomas lui-même : l'une plus longue(B) reproduite dans les éditions courantes ; l'autre (A) plus courte, antérieure, inconnue jusqu'ici, que M. D. a découvert dans 4 mss (*Bologne Univ. 1655* ; *Florence Laurenz. Fesul. 104* ; *Sienne Bibl. comm. V. IV. 9* ; *Subiaco abbaye S. Scol. 78*). En appendice M. D. détaille l'inventaire de tous les mss de la *Declaratio*, édite A d'après les 4 mss cités, fixe d'après 4 mss de Paris un texte de B plus correct que celui des éditions courantes, et enfin donne une édition comparée de A et de B.

Cette découverte de la rédaction A permet à M. D. de résoudre l'énigme du petit opuscule à la mystérieuse suscription : *Isti sequentes articuli sunt iterum remissi a quibusdam scolaribus post praemissam declarationem* (dans *Thomae Aquinatis Opera omnia*, éd. Fretté, t. 32 p. 832-833). Il s'agit d'une demande faite à S. Thomas par des étudiants du couvent de Venise, à laquelle S. Th. répond,non point par un écrit séparé, mais en augmentant la rédaction A qui devient ainsi la rédaction B.

Un autre fait relatif à la même question. La lettre de S.Thomas au maître général Jean de Verceil *Declaratio quadraginta duo quaestionum ad magistrum ordinis* est intimement apparentée avec la rédaction B. Or cette *Declaratio*, datée du 2 avril 1271, est antérieure à la rédaction B.

Tous ces documents ont été provoqués par une dispute quodlibétique, tenue

à Rome au cours de l'année 1269-1270. Et M. D. établit la chronologie suivante : rédaction de A en mars 1271 ; la lettre de S.Thomas à Jean de Verceil le 2 avril 1271 ; réception par S. Thomas des questions posées par les étudiants de Venise en avril 1271 ; et enfin rédaction de B, au cours du même mois. On ne peut qu'admirer en tout cet exposé de M. D. un sens critique très aiguisé, sachant tirer parti des moindres détails littéraires. D. O. L.

633. M.-D. CHENU O. P. *Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271).* — Mélanges Mandonnet (voir nº 609) I, 191-222.

Le ms *131* de *Bordeaux* contient aux f. 249-256 un écrit attribué explicitement à Robert Kilwardby. Le P. C. a constaté qu'il répond aux mêmes 43 questions que S. Thomas dans sa lettre au maître général Jean de Verceil en 1271. Celui-ci avait donc envoyé aux deux théologiens le même questionnaire occasionné par la dispute quodlibétique que M.Destrez a mise en son vrai jour (*Bull.*nº 632). Le P. C. publie les parties principales des réponses du maître anglais, beaucoup plus amples que celles de S. Thomas. La majeure partie se rapporte à l'action des anges sur les corps célestes, et à l'action de ceux-ci sur les corps terrestres. Le P. C. souligne judicieusement la différence qui sépare les deux maîtres dominicains. D. O. L.

634. P. SYNAVE O. P. *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin.* — Mélanges Mandonnet (voir nº 609) I, 327-365.

Ce travail de critique interne montre de nouveau à quelle précision de chronologie peut conduire une judicieuse confrontation des différents textes de S. Thomas sur un même sujet. Il s'agit,en l'occurrence, de la nécessité de la Révélation pour la connaissance des vérités religieuses d'ordre naturel. Le P. S. constate la parenté littéraire et doctrinale de *In III Sent.* d. 24 q. 1 a. 3 sol. 1 ; *De Trinitate* q. 3 a. 1 et *De Veritate* q. 14 a. 10 ; trois textes qui invoquent l'autorité de Maimonide. Le P. S. souligne très bien la différence des points de vue de S. Thomas et du philosophe juif ; et prouve clairement que le texte du *De Trin.* précède celui du *De Ver.*Viennent ensuite trois autres textes : *Contra gentiles* l. 1 c. 4 ; *1.* q. 1. a. 1 ; *2 2* q. 11 a. 4 où S. Thomas se dégage de Maimonide.

Peut-on préciser la date de certains de ces écrits ? Adoptant le canon de 2 disputes par semaine suivi par le P. Mandonnet, le P. S. parvient à fixer le *De Veritate* q. 14 a. 10 entre le 11 et le 13 mars 1258. Le *De Trinitate* lui apparaît comme une série de questions disputées qui n'auront pu trouver place qu'avant la série entière du *De Verit.*, soit donc du 24 avril au 21 juillet 1256 ; c'est-à-dire au début de sa maîtrise inaugurée en avril 1256. Quant à la Somme *Contra Gentiles* qui marque une nouvelle orientation de la pensée de S.Thomas,elle ne peut donc être antérieure à la fin mars 1258. Et comme les premiers chapitres de cette Somme reflètent les mêmes pensées que *De Verit.* q. 14, c'est à cette date même qu'il en aura commencé la rédaction. Nous n'oserions pas suivre le P.S. dans le détail de ses précisions : S. Thomas a pu être malade ou empêché pendant un mois ou plus ; il n'en reste pas moins vrai que, dans l'ensemble, la suite des dates proposées est satisfaisante. D. O. L.

635. S. M. Zarb O. P. *Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in sacra scriptura docuerit?* — Divus Thomas Piac. 38 (1930) 337-359.

Saint Thomas d'Aquin n'admet qu'un sens littéral *principalis*, mais il admet plusieurs sens littéraux *per adaptationem*. Le P.Z.se rallie donc au sentiment du P.Synave (*La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures*, dans *Revue biblique* 35, 1926), du moins lorsqu'il interprète *De Pot.* q. 4 a.1. Il s'en sépare — par une nuance — dans son commentaire de *Summa theol.* 1 q. 1 a. 10, où il faudrait sous-entendre, conformément aux textes parallèles (4 *Sent.* d. 21 q. 1 a. 2 ad 3 ; *De pot.* q. 4 a. 1) ce que nous mettons entre parenthèses : *quia vero sensus litteralis* (tum principalis, tum per adaptationem) *est quem auctor intendit, auctor autem sacrae scripturae Deus est...*, *non est inconveniens.... si* (non solum secundum spiritualem sensum sed) *etiam secundum litteralem sensum* (scilicet per adaptationem).... *plures sunt sensus*. D. M. C.

636. L. von Rudolf O.S.B. *Des heiligen Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten.* — Divus Thomas Fr. 8 (1930) 175-191.

La présence de Dieu dans l'âme juste 1. n'a rien de commun avec la présence par causalité dans les créatures comme telles ; 2. est celle d'un objet *radicaliter et habitualiter* connu et aimé ; 3. comporte, outre l'élément logique de l'« être connu », un élément ontologique *sui generis*, c'est-à-dire l'union réelle de deux esprits. On le voit,c'est une sorte de syncrétisme des théories de Jean de Saint-Thomas, du P.Gardeil et des Salmanticenses. Mais n'oublions pas que le P. v. R. a soigneusement étudié saint Thomas lui-même. A-t-il rendu exactement sa pensée ? Pour l'essentiel, oui nous semble-t-il. Mais le P. v. R. l'approfondit et la développe. L'inhabitation du Saint-Esprit est un de ces problèmes, assez nombreux, qui n'étaient pas examinés pour eux-mêmes au XIIIe siècle et que dès lors saint Thomas n'a fait qu'effleurer. Le P. v. R. s'est efforcé de fixer quelques-uns de ces effleurements. Nous nous permettons d'en signaler un autre : *Bull*, n° 319. D. M. C.

637. G. Rohner. *Messopfer - Kreuzesopfer.* — Divus Thomas Fr. 8 (1930) 3-17 ; 145-174.

M. R. expose clairement et en détail les idées de saint Thomas sur l'essence du sacrifice eucharistique et la présence réelle, en les confrontant avec les enseignements de Trente. Saint Thomas aurait considéré la messe comme « einfach das Sakrament des Kreuzesopfers, wodurch dieses unser Versöhnungsopfer wird (p.15) ». Nous dirions plutôt que les idées de Saint Thomas sur le sacrifice eucharistique n'excluent pas cette définition, s'en accommoderaient même fort bien. Car il semble qu'au temps de saint Thomas la question de l'essence du sacrifice ne se posait pas.C'est pourquoi on en chercherait en vain chez lui une théorie proprement dite.A peine quelques textes épars et relativement superficiels, quelques éléments que M. R. recueille et synthétise fort judicieusement.

D. M. C.

638. TH. DEMAN O. P. *Le péché de sensualité.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) I, 265-283.

Exposé judicieux et pénétrant de la doctrine de S. Thomas d'Aquin sur les mouvements indélibérés de l'appétit sensitif, où le P. D. nuance légèrement un exposé analogue du P. Lumbreras (*Bull.* n° 193). Il serait sans doute utile de dissocier deux questions : la question psychologique de l'imputabliité de ces mouvements et la question morale de leur malice.

Le P. D. consacre quelques pages à rattacher la théorie thomiste à celle de ses devanciers. Pour complément d'information, nous nous permettons de renvoyer à notre étude *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles*, à paraître dans le t.VI des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* D. O. L.

639. C. SPICQ O. P. *L'aumône : obligation de justice ou de charité. S. Thomas Sum. th. 2ª 2ªᵉ q. 32 a. 5.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) I, 245-264.

Commentaire très suggestif de 2 2 q.32 a. 5 où l'aumône est présentée comme un devoir de charité, et 2 2 q. 66 a. 7 où S.Thomas affirme que,dans le cas de l'extrême nécessité, le pauvre a le droit strict de prendre le nécessaire, auquel droit correspond sans doute, de la part du riche, un devoir de stricte justice.

Comment s'accordent ces deux assertions ? Le P. S. fait d'abord une courte enquête chez les précurseurs immédiats de S. Thomas,où domine la formule : l'aumône est *elicitive* acte de miséricorde,mais *imperative* acte de justice. Il repère ensuite dans la *1ª pars* de la Somme théologique les allusions au souverain domaine de Dieu sur les biens créés. Passant de là à 2 2 q. 66 a. 7, il note la phrase : *res quas aliqui superabundanter habent*,EX NATURALI IURE *debentur pauperum sustentationi.* Ce principe ne se limite d'ailleurs pas au cas d'extrême nécessité. « Tout possesseur d'un superflu est tenu en justice de faire vivre l'indigent » (p.260) : « les richesses possédées en surabondance n'appartiennent plus au riche ; elles sont à tous » (p. 261) ; « celui-ci (le riche) n'en est plus le propriétaire » (p. 258). C'est à la lumière de tout ce contexte que le P. S. interprète 2 2 q. 32 a. 5 et y voit des allusions à une obligation de justice,entre autres dans la dernière phrase où il la voit conjointement à celle de charité.

Cette interprétation où l'accent est mis si fortement sur l'obligation en justice ne dépassse-t-elle pas la pensée de S. Thomas ? Nous le craignons bien. Partons des textes clairs. En cas d'extrême nécessité, dit S. Thomas, le pauvre a le droit strict de prendre le nécessaire (2 2 q. 66 a.7). A ce droit correspond évidemment, dans la pensée de S. Thomas, de la part du riche,un devoir de stricte justice de ne pas empêcher ce geste du pauvre. Mais y-a-t-il en plus un devoir strict positif de donner l'aumône ? Oui, répond encore S. Thomas ; mais un devoir de charité, devoir réservé d'ailleurs au cas d'extrême nécessité ; car en dehors de ce cas, ce n'est qu'un conseil (cette doctrine de 2 2 q. 32 a. 5 est d'ailleurs reprise de *In. IV Sent.* d. 15 q. 2 a. 1 sol. 4 et du Quodlibet 8 a.12). Ce devoir est-il en même temps, d'après S. Thomas , un devoir de justice ? Le P. S. le pense, et même ce devoir existerait en dehors des cas d'extrême nécessité. Ici nous ne pouvons plus suivre le savant interprète. Celui-ci a été frappé de l'expression *ex naturali iure* signalée plus haut. Quel en est le sens ? Le parallélisme avec le *naturalis ordo* mentionné dans le contexte précédent impose, nous semble-t-il,

la traduction suivante : « D'après l'ordre essentiel des choses, *secundum naturalem ordinem*, les biens de la terre sont destinés à la sustentation de l'homme... Et dès lors, d'après la loi morale naturelle, *ex naturali iure*, le superflu revient au pauvre » (2 2 q. 66 a. 7). Il n'y a aucun inconvénient à dénommer *justice naturelle* cette obligation morale basée sur la finalité naturelle des biens créés : mais il importe de noter qu'elle dépasse les cadres de la justice stricte, commutative, et même de la « justice sociale », dont parle le P. S. (p. 264). La violation de cette obligation naturelle laisse, en effet, intact, aux yeux de S. Thomas, le droit strict de propriété privée. La distinction reste très nette, chez lui, entre la *proprietas* qui reste droit strict (sauf le cas d'extrême nécessité) et l'*usus* qui doit être commun. Nous n'avons d'ailleurs trouvé aucune trace d'obligation de justice proprement dite dans 2 2 q. 32 a. 5 ; pas même dans la dernière phrase qui sous semble un simple résumé de l'article : le principe général, obligation de charité de donner l'aumône ; application de ce principe dans le cas d'extrême nécessité et en dehors de ce cas. D. O. L.

640. C. Spicq O. P. *La notion analogique de dominium et de droit de propriété.* — Rev. Sciences phil. théol. 20 (1931) 52-76.

Seule la première partie de ce travail — relative à S. Thomas — intéresse ce *Bulletin*. Le P. S. met en bonne lumière ce concept thomiste que les divers droits de l'homme à l'égard de l'extérieur (droit à la réputation, droit de propriété des biens de la fortune, juridiction sur autrui) ne sont que des participations plus ou moins parfaites du dominium que l'homme exerce sur lui-même et sur ses propres facultés. Le P. S. montre que ce dominium, étant un droit d'*usus*, a comme siège la volonté rationnelle. Une nouvelle lumière serait sans doute jetée sur le sujet si l'on rattachait cet *usus* à l'*imperium* (1 2 q. 17 a. 3), prérogative de l'être raisonnable d'ordonner les choses à lui-même. D. O. L.

641. O. Lottin O.S.B. *Pierre de Tarentaise a-t-il remanié son Commentaire sur les Sentences?* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 420-433.

En confrontant le texte édité du Commentaire de Pierre de Tarentaise sur le second livre des Sentences avec le commentaire anonyme de *Paris B. N. lat. 14307* f. 258-376, on en conclut que ce dernier corrige le texte édité dans le sens des remarques faites par saint Thomas d'Aquin dans son *Explanatio dubiorum de dictis cuiusdam*. Et, sans doute, nul autre que l'auteur incriminé ne se sera imposé ce travail où l'on voit d'ailleurs l'influence de S. Thomas contrebalancer celle de S. Bonaventure, apparente dans la première rédaction. On émet l'hypothèse que ce remaniement daterait du second professorat de Pierre (1267-1269).

D. O. L.

642. J. Koch. *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329.* Ein Beitrag zur Entwickelung der theologischen Zensuren. — Mélanges Mandonnet (voir nº 609) II, 305-329.

Il existe toute une littérature de propositions erronées, qui n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune étude d'ensemble. M.K. a choisi la période qui va des premières condamnations de l'averroïsme en 1270 jusqu'à la bulle *In agro dominico* contre

Eckhart en 1329. Les documents de ce genre y sont abondants: thèses condamnées par Étienne Tempier, Robert Kilwardby, Jean Peckham ; censures d'Olivi, Durand de S. Pourçain, Jean de Pouilly, Ockham, Marsile de Padoue, Eckhart, pour ne citer que les principaux. Leur examen permet de saisir sur le vif le développement progressif des censures théologiques.

Après présentation de son matériel, M. K. se pose trois questions. Comment s'élaborait une liste d'articles erronés ; quelles censures y étaient appliquées et comment étaient-elles justifiées ; quelle part respective revenait aux commissions d'enquête et à l'autorité ecclésiastique dans la rédaction définitive ?

On peut dire, semble-t-il, qu'en général il y a progrès dans la précision apportée à la rédaction des articles et dans la spécification des censures ; ce progrès, d'autre part, est l'œuvre des théologiens plutôt que de l'autorité ecclésiastique. Les premières listes rapportent assez librement les doctrines incriminées et ne les taxent guère que du terme générique : *error*. Les suivantes ont davantage le souci de la citation textuelle — les commissions de théologiens doivent même vérifier ce fait —, et elles spécifient les différentes censures : *haereticum*, *erroneum*, *temerarium*, *falsum*, *ridiculosum*, *male sonans* etc. Ces censures théologiques sont d'abord appliquées par des commissions de théologiens contre Olivi (1283, 1319) et Durand de S. Pourçain (1314). Avec la liste d'Ockham (1326) une précision ultérieure est apportée : la justification des censures. L'autorité ecclésiastique n'adopte pas immédiatement ces nouvelles pratiques ; c'est Jean XXII qui en 1327 commence à introduire quelque distinction dans les censures.

La liste de Pierre de la Palu et Jean de Naples contre Durand de S. Pourçain en 1316-17 est la première tentative d'envergure pour élever saint Thomas d'Aquin au rang d'autorité théologique. Dans la liste de 1314 cependant, on trouve déjà son nom mentionné à plusieurs reprises. D. H. B.

643. P GLORIEUX. *Maîtres franciscains de Paris. Fr. Eustache.* — France franciscaine 13 (1930) 125-171.

644. A. LANDGRAF. *Zum Schrifttum des frater Eustachius.* — Collectanea franciscana 1 (1931) 79-80.

M. Glorieux complète très heureusement ce que l'on savait du maître franciscain Eustache († 1291). Il prouve d'abord qu'Eustache s'identifie avec Wistasse et Buisine que l'on rencontre dans certains mss : Wistasse, en effet, comme Huttatius, n'est qu'une autre orthographe d'Eustache, et Buisine (Trompette) est un surnom que valut à Eustache son talent oratoire.

M. G. peut ainsi grossir abondamment l'héritage littéraire du maître franciscain. C'est bien à lui qu'appartiennent les 43 sermons de 1270-1274, dont on trouve ici l'inventaire. A lui encore reviennent les 3 questions quodlibétiques, (ce qui implique, note M. G., une maîtrise de 2 ou 3 ans) et les 80 questions disputées que M. G. mentionne d'après *Vat. Borgh. 139* et *360*, *Dôle 81* et *Reims 470*.

Quand Eustache professa-t-il comme maître ? Grâce à sa connaissance des milieux franciscains de l'époque, M. G. élimine successivement plusieurs dates et parvient, avec grande vraisemblance, à placer l'enseignement d'Eustache avant celui de Guillaume de Barbo, soit donc vers 1263-1266. Et par cette nouvelle donnée, M.G. peut retracer (p.170-171), avec plus de précision qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les principales étapes de la vie d'Eustache.

Aux 80 questions disputées citées plus haut, faut-il ajouter les 2 questions

de fide et les 3 questions *de dilectione* de *Paris B.N. lat. 15906* f. 3r-14v ? M. G. les trouve « identiques comme structure et présentation » (p. 146 note) à celle des f.15ra-28rb qui sont d'Eustache ; mais il n'ose se prononcer. Nous pensons que l'on peut être plus affirmatif. Les questions des f. 15-28 *de naturali dilectione* s'enchaînent logiquement aux 3 questions précédentes(f. 8ra-14rb) *de dilectione*. De plus, f.21va, après le titre de la question: *queritur de naturali dilectione quantum ad beatos, utrum respectu sui et suorum habebit actum in patria etc*, on lit pour toute réponse : *quere in alio quaterno cum illis de euacuatione etc* ; ce qui nous renvoie au f. 8ra. Tout donc porte à croire que toutes les questions *de dilectione*, ainsi que les 2 questions précédentes *de fide* appartiennent à un même groupe.

On trouvera dans la note de M. Landgraf l'incipit des 5 premières questions de *Paris B.N.lat. 15906* (f. 3r-14r) citées plus haut. M. L. remarque que *Palat. lat. 612* contient aux f. 1-7 les questions *de naturali dilectione* consignées dans *Paris B.N.lat. 15906* f. 15r-28r et *Reims 470* ; mais il ne cite que l'incipit des questions 1 et 6. De même dans *Palat. lat. 612* aux f. 27r-37r, M. L. retrouve les questions *de veniali peccato* qu'il a étudiées jadis dans *Vat. Borgh. 139* et *Dôle 81* ; mais il ne rapporte que l'incipit des 3 premières questions et de la dernière. Mgr Pelzer a naguère fait photographier à notre intention la table des matières de *Palat. lat. 612*, insérée aux f. 123r-124r. Les intitulés des questions dans les deux groupes cités (f. 1-7 ; f. 27-37) sont légèrement différents de ceux de *Dôle 81* et *Reims 470*. Mais cela n'implique évidemment pas que le texte de l'exposé soit divergent. Notons que sur les 31 questions de *Dôle 81 de veniali peccato*, *Palat. lat. 612* n'a que les 21 premières. D. O. L.

645. B. Jansen S. I. *Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit.* — Gregor. 11 (1930) 146-158.

Dans le t.III de son édition des *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* de Pierre Olivi, le P. J. avait ajouté en appendice (p. 455-517) deux questions (ce sont les questions 2 et 3 du 1er livre des Sentences. Cfr J.Koch. *Der Sentenzen-kommentar des Petrus Johannis Olivi* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 295-296) sur la doctrine augustinienne de l'illumination. C'est à ces deux questions qu'il revient ici.

Pierre Olivi y expose très clairement les diverses manières d'interprêter la pensée de saint Augustin chez les théologiens de son temps. Dans la première question : *An aliquid directe et immediate seu positive a nobis apprehensum sit Deus*, est mentionnée la position de ceux qui retrouvent l'ontologisme derrière les formules peu définies de saint Augustin. Olivi reste neutre ; l'ontologisme pour lui est une erreur contraire à la foi, mais que saint Augustin l'ait professé ou non, il ne veut pas trancher le débat. La seconde question : *An rationes aeternae sint nostro intellectui ratio intelligendi omnia et an lux increata irradiet intellectum nostrum quadam speciali irradiatione in omni actu intelligendi seu quandocumque aliquid actu intelligit*, fut composée vers 1280, au plus fort des luttes entre augustiniens et aristotéliciens. Elle reflète bien l'embarras des scolastiques à préciser le rôle de ces *rationes aeternae* et la part de représentation et d'illumination qui leur revient. Elle marque aussi les positions intermédiaires où la doctrine augustinienne est dosée de plus ou moins d'aristotélisme. Quant à l'exégèse thomiste, Olivi en dit simplement : *etiam modicum intelligenti faciliter apparere potest, quia non sapit mentem Augustini*.

Le P. J. compare rapidement ces interprétations avec la théorie réelle de saint Augustin qu'il a eu l'occasion d'exposer ailleurs (voir *Bull.* nº 548). Pour le problème de la connaissance dans l'école franciscaine et l'attitude de saint Thomas vis-à-vis de saint Augustin, il eût fallu renvoyer à l'étude fondamentale de E. Gilson. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* dans *Arch. Hist. doctr. litt.* 1 (1926) p. 5-127. D. H. B.

646. Alexander von Roes. *De translatione romani imperii* und Jordanus von Osnabrueck. *De prerogativa romani imperii* herausgegeben von H. Grundmann (Quellen z. Geistesgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance 2). — Leipzig, B. G. Teubner, 1930 ; in 8, 38 p. Mk. 2.

Cette nouvelle édition a, sur celle que publiait G. Waitz en 1868, une double supériorité : un partage plus équitable entre Jourdain d'Osnabrück et Alexandre de Roes, une amélioration notable du texte.

Waitz attribuait tout le traité à Jourdain. Depuis les travaux de W. Schraub et F. Kern, on admet généralement (voir par ex. les derniers historiens des doctrines politico-religieuses à cette époque, J. Rivière et A. Dempf) que seul le premier chapitre faisant suite au prologue est de Jourdain. Tout le reste est d'Alexandre qui a incorporé à son traité l'œuvre de son prédécesseur. M. G. confirme définitivement cette opinion.

Les deux groupes de mss les plus importants, A et E, ont été retenus pour établir le texte. Tandis que Waitz considérait A comme plus ancien, M. G. donne avec raison la priorité à E ; les divergences de A sont des additions et des remaniements postérieurs. Le texte de base est donc celui du principal représentant de E : *Wolfenbüttel Landesbibl. Gudianus lat. 249.* Les variantes sont notées avec sobriété. L'indication des sources du traité et une table des noms propres font de cette petite édition un instrument de travail très commode et très précieux. D. H. B.

647. W. Levison. *Zur Alexander von Roes.* — Neues Archiv 49 (1930) 202-205.

A propos de l'édition de H. Grundmann (voir *Bull.* nº 646). M. L. verrait plutôt dans le titre du traité une adresse au cardinal Jacques Colonna. Au lieu de lire avec l'éditeur : *Memoriale reverendi patris domini Jacobi de Columpa... quod scripsit ad honorem nominis sui Alexander de Roes.... de prerogativa imperii romani*, il propose de restituer : *Memoriale de prerogativa imperii romani* (rubrique du copiste). *Reverendo patri Jacobo de Columpna... quolibet ad honorem nominis sui* (s. e. *optat, mittit*) *Alexander de Roes....* Les exemples de pareille tournure ne sont pas rares. D. H. B.

648. E. Hocedez S. J. *La théologie de Pierre d'Auvergne.* — Gregorianum 11 (1930) 526-552.

L'héritage littéraire de Pierre d'Auvergne se réduit à six questions quodlibétiques. Le P. H. en a soigneusement ramassé les éléments théologiques sous quelques rubriques : nature de la science théologique, éternité de Dieu et la question des futurs contingents, la science divine, la puissance divine, le con-

stitutif de l'union hypostatique dans le Christ, la nature, la science et la puissance des anges, la rémission des péchés, la préparation à la grâce, le constitutif de la béatitude etc.

Très averti des discussions de ce temps, le P. H. a discerné en Pierre d'Auvergne un élément de transition, annonçant Jacques de Metz et Durand de S. Pourçain et subissant l'influence d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, avec toutefois une discrète préférence pour celui-ci ; ce qui rapproche plutôt Pierre d'Auvergne de la tradition thomiste.

Le P. H. note avec soin les passages des deux « maîtres » de Pierre. Quant aux Quodlibets de celui-ci, il utilise *Vat. lat. 932* et *Paris B. N. lat. 15851* ; mais quel dommage que, par souci de brièveté, il n'ait publié aucun de ces textes inédits ! D. O. L.

649. E. Hocedez S. J. *Gilles de Rome et saint Thomas.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) I, 385-409.

En étudiant la philosophie de Gilles de Rome, le P. H. avait déjà donné un coup mortel à la légende d'un Gilles « disciple fidèle de saint Thomas » (cfr. *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p.91-92). La preuve s'achève ici, irréfutable, sur le terrain théologique. Dès le premier livre de son Commentaire sur les Sentences (vers 1277), écrit cinq ans après avoir suivi les leçons de saint Thomas, Gilles contredit celui-ci dans ses thèses, dans ses arguments, dans ses expressions. Même indépendance de pensée, sinon de langage, dans son Commentaire sur le *Liber de causis* (vers 1290) où il se sépare résolument de l'interprétation de saint Thomas.

Nombre de contemporains ont d'ailleurs vu en Gilles, non un disciple de saint Thomas, mais un adversaire, ou du moins un chef d'école. Toutes ces assertions du P. H. sont prouvées par une documentation abondante. Le P. H. étudie spécialement à cet effet l'écrit d'un dominicain,consigné dans *Vat. lat. 772* f. 4r-17r, signalant une cinquantaine de thèses qu'on retrouve dans Gilles de Rome, en leur opposant les positions thomistes ; la table en est publiée en Appendice. D. O. L.

650. R. M. Martin O. P. *Les questions sur le péché originel dans la « Lectura thomasina » de Guillaume Godin O. P.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) I, 411-421.

Mgr Grabmann a démontré que la *Lectura thomasina* est l'œuvre du dominicain Guillaume de Peyre de Godin qui a commenté les sentences à Paris de 1292 à 1294. Le P. M. publie ici les principaux textes relatifs au péché originel d'après *Bâle Univ. B III 6* f. 57v-60v. Il constate que l'auteur y utilise à la fois de S. Thomas le Commentaire sur les Sentences, la Somme contre les Gentils, les Questions disputées et la Somme théologique. D. O. L.

651. Ramon Lull. *El libro del ascenso y descenso del entendimiento* (Biblioteca de filosofos españoles). — Madrid, Imprenta La Rafa, 1928 ; in 12, lxxxi-200 p. Pes. 11.

Signalons cette publication d'un des traités les plus importants de Raymond Lulle, parce qu'on y reproduit l'ancienne version castillane d'après l'édition de 1753(et non 1755 comme il est indiqué ici par erreur).

La longue introduction est due à M. E. Ovejero. Une première partie ne contient guère que des généralités ou des constructions plutôt fragiles sur la philosophie médiévale. Une seconde partie s'occupe de la vie et des œuvres de Raymond Lulle. Ici non plus, rien d'original ; M. O. s'inspire uniquement peut-on dire de la notice de l'*Histoire litt. de la France* et ne paraît guère au courant de la littérature plus récente. Une étude aussi importante que celle du P. Longpré dans le *Dict. Théol. cathol.* est passée sous silence. D. H. B.

652. B. DE GAIFFIER S. J. *Vita Raimundi Lulli.* — Anal. Bolland. 48 (1930) 130-178.

Il existait déjà trois éditions de la *Vita* de Raymond Lulle : celles de Custurer (1700), des Bollandistes (*A. SS.* Iun. t. V, 1709) et de Salzinger (1721). Aucune des trois cependant n'était satisfaisante : les deux premières ne reproduisaient qu'un manuscrit incomplet de Majorque ; dans la troisième, basée sur cinq mss, Salzinger avait traité le texte avec quelque fantaisie. En reprenant le travail et en publiant cette édition excellente, le P. de G. a donc rendu service aux lullistes, car la *Vita* reste le document le plus important pour la biographie de Raymond Lulle depuis sa « conversion » jusqu'en 1311.

Le texte adopté est en général celui de *Paris Nat. 15450*, que le chanoine le Miesier légua à la Sorbonne en 1336. Deux autres mss ont servi de contrôle ; le P. de G. pousse même le souci de la précision jusqu'à noter les variantes purement orthographiques et les inversions de mots avec les éditions de Custurer et de Salzinger. D. H. B.

653. B. F. M. XIBERTA O. Carm. *Le thomisme de l'école carmélitaine.* — Mélanges Mandonnet (voir nº 609) I, 441-448.

Le P. X. synthétise ici un récent article sur les études dans l'ordre des Carmes (voir *Bull.* nº 416). Il insiste davantage sur les relations avec saint Thomas, mais ces relations durant tout le moyen âge ne furent jamais très étroites. Les premiers maîtres de Paris, Guy Terreni, Gérard de Bologne, Sibert de Beka, malgré une certaine sympathie pour le Docteur angélique, restent indépendants. En Angleterre, Robert Walsingham et Jean Baconthorp suivent Henri de Gand.

Aux XVe et XVIe siècles, les chapitres généraux émettent à plusieurs reprises des ordonnances recommandant l'étude des docteurs de l'ordre. Il semble toutefois que l'éclectisme continua pour une grande part à subsister. D. H. B.

XIVe s. **654.** DURANDI DE S. PORCIANO O. P. *Tractatus de habitibus quaestio quarta* [De subjectis habituum] addita quaestione critica anonymi cuiusdam ed. J. KOCH (Opuscula et Textus. Series scholastica 8). — Monasterii, Aschendorff, 1930 ; in 12, 80 p. Mk. 1.50.

Dans son *Durandus de S. Porciano* I, 1927, p. 129-142, M. K. a longuement étudié la tradition manuscrite, l'authenticité, la date de composition du traité *De habitibus.* Il en publie aujourd'hui la question 4 sur le sujet des habitus. Les quatre mss connus ont servi à l'élaboration du texte et tout spécialement le meilleur d'entre eux, le *Vat. lat. 1121.* M. K. a eu recours également au *Vat. lat.*

1086, abrégé ou reportation, et il a ajouté en note à l'article 9 : *Utrum in voluntate sit aliquis habitus*, le passage parallèle du *Vat. Borgh. 122.*

Au texte de Durand fait suite la réponse d'un thomiste anonyme, telle que l'a conservée *Erfurt Ampl. F. 369*. On a parfois voulu l'attribuer à Pierre de la Palu, mais à tort semble-t-il.

Excellente édition qui met à la portée de tous le pour et le contre d'une question capitale pour le traité des vertus. D. H. B.

655. M. Grabmann. *Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca 1320)*. — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) II, 331-352.

Étude très importante pour les origines de l'averroïsme italien qui demeuraient jusqu'ici fort obscures. De ce courant doctrinal on ne connaissait en effet aucun représentant nettement défini avant la fin du XIVe siècle. Mgr G. nous fait remonter au début de ce siècle avec Taddeo de Parme, chez qui il découvre l'averroïsme le plus authentique.

Taddeo a laissé des œuvres philosophiques et astronomiques dont on trouvera ici l'inventaire avec les mss qui les conservent. Il faut signaler surtout un Commentaire du *De anima* dont Mgr G. examine deux questions bien caractéristiques chez les averroïstes : l'âme forme substantielle du corps et l'unité de l'intelligence. Dans les deux cas, Taddeo se rallie à Aristote interprêté par Averroès ; il rejette sans ambages l'*opinio fidei*, tout en ajoutant par mesure de simple prudence qu'il présente sa théorie *non asserendo sed solum recitando*.

La chronologie de Taddeo de Parme est très incertaine. Les mss fournissent deux indications précieuses : en 1318 et en 1321, il apparaît comme professeur à l'université de Bologne. Où a-t-il puisé sa doctrine ? On ne sait. Peut-être à Paris, à l'école de Siger de Brabant.

Parmi les renseignements nombreux qu'on peut trouver dans cet article il faut signaler la présence, dans *Florence Bibl.naz. I. III. 6*, de plusieurs questions inconnues de Jean de Jandun. P. 337, dans l'incipit de la question : *Utrum in anima sensitiva sit aliquis sensus agens*, il faut sans doute lire *preter speciem* et *preter sensum* au lieu de *propter*. D. H. B.

656. *The De Sacramento Altaris of* William of Ockham, edited by T. B. Birch. Latin text and english translation. — Burlington (Iowa), The Lutheran Literary Board, 1930 ; in 8, XLVII-576 p. Dol. 6.

La majeure partie des œuvres d'Ockham, dont la place est si importante dans l'histoire des doctrines religieuses, n'existe que dans les anciennes éditions fort rares. Une réédition est très souhaitable (nous préparons pour notre part le texte critique du Commentaire des Sentences et des Quodlibets). M. B. nous donne celle du *De sacramento altaris*. Rien n'a été négligé qui puisse parfaire le travail : introduction, traduction anglaise en regard du texte latin, bibliographie imposante, notes et apparat critique. Le résultat, malheureusement, ne semble pas répondre tout à fait à cet effort.

Dans son introduction M. B. esquisse rapidement le *curriculum vitae* d'Ockham. Les erreurs et les affirmations inconsidérées y fourmillent : Ockham fut étudiant à Merton College ; sa carrière académique fut interrompue à Oxford par son entrée dans a querelle sur la pauvreté ; il était présent au chapitre de Pérouse

en 1322 ; c'est lui le *Guillelmus Anglicus* dont parle Jean XXII dans sa lettre aux évêques de Bologne et de Ferrare ; il s'enfuit d'Avignon le 25 mai. Nous en passons.

M. B. connaît trois mss du *De sacramento altaris* : *Balliol Coll. 299*, *Merton Coll. 137* et *Rouen 561*. Il faut sans doute en ajouter un quatrième : *Giessen Bibl. Acad. 733, Quodlibeta VII cum tractatu de sacramento altaris*, d'après J. V. ADRIAN. *Catal. libr. manuscr. Bibl. acad. Giess.* 1840, p.221. Les renseignements sur les mss et la méthode suivie pour établir le texte sont très sobres. Rien sur la valeur des mss ; *Rouen* est sensiblement différent des deux autres mais identique en substance : c'est tout. La première partie du traité est basée sur l'édition de Strasbourg 1491, la seconde sur *Balliol Coll.* Aucune recherche ne semble avoir été faite pour expliquer l'absence de la première partie dans les mss. Les notes — les références sont souvent anormales et incomplètes — et les variantes ont été rejetées en deux appendices différents à la fin du volume, ce qui les rend quasiment inutilisables. Les variantes, peu nombreuses, qui sont notées, le sont par hasard, semble-t-il ; parfois même elles sont imaginaires : 2,18 ; 162,12. Dans leur choix il y a de l'arbitraire : tantôt B (*Balliol*) est préféré à la concordance des deux autres mss et des trois éditions (Paris 1490, Strasbourg 1491, Venise 1504) et tantôt c'est l'inverse, sans motif apparent. Dans la première partie, des additions sont faites au texte de A (Strasbourg 1491) sans justification, par ex. : 2,15 *pondus* ; 2, 20 *ut* ; 82, 8 *et videtur* ; 92, 7 *probatur* ; 82, 15 *in Praedicamentibus*, lire *in praecedentibus* ; 92, 22 *pro aliqua re*, lire *pro alia re*. Si l'on compare le texte de la seconde partie avec A, on s'aperçoit immédiatement que beaucoup de variantes ne sont pas signalées qu'il eût été préférable d'adopter. Voici à titre d'exemples : 158, 21 *quod autem*, A *quaedam* ; 160, 2 *id est*, A *sunt* ; 160, 5 *quorumque*, A *quorumcumque* ; 160, 8 *hoc*, A om. ; 162, 3 *asserere*, A *astruere* ; 162, 9 *quod enim* ne donne pas de sens, il faut lire avec A *nunc tamen non* ; 162,10 *operiri sub specie*, A *operiri specie* ; 164, 4 *explicite*, A om. ; 164,5 *nihil*, A om. ; 164, 6 *efficaciae et nobilitatis*, A *utilitatis et efficaciae* ; 164, 10 *ut*, A *quicquid* ; 164, 22 *nec in doctoribus approbatis ab ecclesia*, A om. ; 164, 23 *fuerit*, A *reperitur* ; 166, 10 *Marci*, lire *Marcus* ; 168, 7 *auctores*, lire *auctoritates* ; 168,11 *qui*, lire *quae* ; 222, 11 *dependeat*, A *dependet* ; 222, 12, *de ratione autem substantiae*, A *cum de ratione etiam substantiae* ; 436, 7 dans l'apparat, au lieu de *B* : *catholicas/philosophicas* lire *B* : *theologicas/catholicas*.

Quant à la bibliographie, qui commence avec l'*Historia calamitatum* d'Abélard et se termine, 24 pages plus loin, avec ZYBURA J. S. *Present-Day Thinkers and the New Scholasticism*, St. Louis 1926, il est difficile de dire le principe qui a présidé à sa formation. Si c'est le souci de ne rien omettre qui se rapportât de loin ou de près à Ockham, il serait facile de l'allonger de sources et de travaux qui auraient dû y figurer : L. WADDING, *Scriptores Ord. Min.*, Romae 1650, p. 155 sv. ; SBARALEA, *Supplementum*, Romae 1806, p. 326-328 ; K. MÜLLER, *Einige Aktenstücke und Schriften zur Geschichte der Streitigkeiten unter der Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahrh.* dans *Zeitschr. Kirchengesch.* 6 (1884) 63 sv. ; G. CANELLA, *Il nominalismo e Gulielmo d'Occam*, Firenze 1907 ; F. FEDERHOFER, *Die Philosophie des W. von Ockham im Rahmen seiner Zeit* dans *Franzisk. Stud.* 12(1925) 26-48 ; ID., *Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre des W. von Ockham* dans *Philos. Jahrb.* 39 (1926) 263-287 ; E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre*

W. von O., Berlin 1927 ; W. LAMPEN, *Doctrina Guillelmi O. de reali praesentia et transsubstantiatione* dans *Antonianum* 3 (1928) 21-32 ; etc.

Malgré ces lacunes, cette édition aura rendu plus accessible un traité important d'Ockham. C'est évidemment un grand service. Mais en refermant ce volume, fort bien présenté et dont les fautes d'impression sont plutôt rares, on ne peut s'empêcher de regretter que, tenant en main tous les éléments d'une excellente édition, M. B. en ait réalisé une qui ne réponde qu'imparfaitement aux exigences du véritable travail scientifique. D. H. B.

657. GULIELMI DE OCKHAM *Epistola ad Fratres Minores*, edited with Notes and Introduction by C. K. BRAMPTON. — Oxford, B. Blackwell, 1929 ; in 12, xxxv-55 p. Sh. 6.

Malgré l'édition récente de M. L. BAUDRY (*La lettre de Guillaume d'Occam au chapitre d'Assise* (*1334*) dans *Rev. Hist. francisc.* 3, 1926, p. 185-215), M. B. s'est décidé à publier le texte qu'il tenait préparé depuis quelque temps. Ces deux éditions ne pouvaient guère différer, reproduisant l'une et l'autre le même ms, *Paris Nat. 3387*. Les corrections apportées par celle-ci au ms sont pour une bonne part purement orthographiques. Les divergences de lecture avec M. Baudry ont déjà été relevées par le P. Bihl (*Arch. francisc. hist.* 23, 1930, p. 231-233. On y trouvera également dénoncées plusieurs erreurs échappées à M. B. dans son introduction) et par M. Baudry lui-même (*Rev. Hist. francisc.* 7, 1930, p. 152-153) ; il est inutile d'y revenir ici. Ajoutons y simplement : Brampton, 424 *quamvis*, Baudry *cuius* ; la première lecture semble plus conforme à la graphie du ms et au sens de la phrase ; Brampton, 457 *fratres sibi faventes*, Baudry *fratres illi faventes*, ms *fratres qui faventes* ; la correction de Brampton est la bonne : cf. 395 et 412.

Dans son introduction, M. B. rappelle les événements qui déclenchèrent la dispute sur la pauvreté sous Jean XXII, puis l'entrée dans la lutte de Guillaume Ockham aux côtés de Michel de Césène (mai 1328) jusqu'à l'envoi de cette lettre au chapitre d'Assise (15 mai 1334). Pour situer ce document dans l'œuvre d'Ockham, il le compare aux écrits attribués par Scholz à la période 1330-1334 : l'*Opus nonaginta dierum*, le *Quoniam scriptura testante*, le *Tractatus de dogmatibus Johannis XXII papae* et la 1e partie du *Dialogus*. Avec raison, le *Quoniam scriptura*, attribué par Knotte à Ockham, est rejeté comme inauthentique. La composition de la 1e partie du *Dialogus* ne se comprend pas plus en 1334 qu'en 1342 comme le voudrait Riezler ; la date la plus acceptable est : vers 1338. M. B. émet également l'hypothèse que, lorsqu'il écrivait sa Lettre, Ockham n'avait pas encore édité l'*Opus nonaginta dierum* ; il en avait rédigé la moitié et se proposait d'entreprendre le *De dogmatibus*.

La note de défiance envers soi-même, que M. B. (p. XXVI) croit découvrir dans la déclaration d'Ockham l. 453-457, n'est guère conforme à la psychologie de celui-ci ; il n'y a là rien moins qu'hésitation, semble-t-il. P. XXIX, le système qui réservait au pape la propriété des biens de l'Ordre et aux religieux le simple usage, n'est pas une « invention » de Nicolas III ; c'est une législation bien antérieure.

De nombreuses notes, rejetées après le texte, font à celui-ci un véritable commentaire. M. B. cite abondamment les actes de Jean XXII et les écrits d'Ockham, n'épargnant rien qui puisse éclairer le lecteur moderne. Cela forme

ainsi une excellente édition, présentée avec art et plus accessible que l'article de revue de M. Baudry. D. H. B.

658. H. OTTO. *Zum Streite um die visio beatifica.* — Histor. Jahrb. 50 (1930) 227-232.

M. O. rapporte quelques détails sans grande importance qui pourraient être mis en relation avec l'histoire de cette question soulevée par Jean XXII. Plus intéressante est la publication d'une déclaration de Barthélemy de Casamari, du 21 janvier 1335. Cet abbé cistercien, prêchant à Avignon sur la vision béatifique, avait émis cette théorie que les âmes des justes, immédiatement après la mort, jouissaient de la vue de l'humanité du Christ, mais que, jusqu'au jugement dernier,elles ne contemplaient sa divinité que des yeux de la foi. Il dut se justifier devant deux cardinaux ; ce qui ne l'empêcha nullement d'ailleurs de faire partie de la commission de théologiens chargés d'examiner les autorités patristiques rassemblées par Jean XXII sur cette question.

Ayant finalement obtenu la permission de quitter Avignon, il adressa une dernière fois par ce mémoire ses explications à Benoît XII qui venait de succéder à Jean XXII. D. H. B.

659. BERNAT OLIVER. *Excitatori de la pensa a Déu.* Text i anotació per P. BOHIGAS. (Els nostres classics). — Barcelona, Els nostres classics, 1929 ; in 12, 286 p.

Après la publication en 1911 du texte latin de l'*Excitatorium mentis ad Deum*, voici celle de l'ancienne version catalane, d'après le seul ms connu *Paris Nat. esp. 547*. Des notes érudites et abondantes accompagnent le texte.

Dans une introduction succincte, M B. montre clairement que ce traité fut écrit originellement en latin et non en castillan comme l'avait voulu le P. Vela. Bernard Oliver († 1348), malgré son renom de bon théologien, n'y paraît guère original ; il s'inspire de saint Bernard, de saint Bonaventure, et surtout de saint Augustin, dont il a fréquenté les écrits au point d'en faire complètement siennes et la pensée et la forme. D. H. B.

660. P. BOHIGAS. *Idees de fra Francesc Eiximenis sobre la cultura antiga.* — Miscellània Crexells. Publicacions de la Fundació Bernat Metge 1 (Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1929 ; in 8, 243 p.) 77-82.

Pourquoi, se demande François Eiximenis au l. I du *Crestià*, l'Église permet-elle de lire les auteurs païens alors que les ouvrages des hérétiques sont interdits ? La réponse n'est guère originale : c'est une compilation de Gratien (*Decr.* 37) et de Cassiodore. Elle est cependant caractéristique de sa mentalité peu influencée par les idées nouvelles de la Renaissance. Eiximenis s'en tient à la position traditionnelle : l'étude des anciens est permise dans la mesure où elle est utile à la conversion des infidèles et à la compréhension de la doctrine chrétienne. Il ne paraît pas préciser davantage son rapport avec la théologie, se bornant à attaquer les docteurs qui transforment celle-ci en disputes de logique.

Ce même article a été reproduit dans *Est. francisc.* 42 (1930) 80-85. D. H. B.

661. B. F. M. Xiberta O. Carm. *Fra Francesc Martí, carmelita de Barcelona, i el dogma de la Immaculada.* — Paraula cristiana 5 (1929) 420-428.

François Martin était étudiant à Paris entre 1370 et 1380 ; vers cette dernière date, il y devint maître en théologie. Il fut donc contemporain des luttes très vives qui, à Paris et en Espagne, mirent aux prises à la fin du xive siècle les adversaires et les défenseurs de l'immaculée conception. Il prit position en faveur de cette doctrine dans un *Compendium veritatis conceptionis virginis Mariae* qui fut autrefois édité par Pierre de Alva. On a relevé les traces de trois mss ; jusqu'ici aucun n'a pu être retrouvé. Le P. X. en a découvert un nouveau dans *Vat. Ottob. 707*, ms du xve siècle, mais mutilé : il y manque les traités I, III et les six premières propositions du traité IV.

Le P. X. donne une brève analyse de cet ouvrage, divisé en sept traités, un des plus complets et des plus caractéristiques de l'époque. Tous les arguments d'Écriture, de tradition, de raison (127 arguments) y sont accumulés en faveur de l'immaculée conception. Pour l'auteur, cette théorie est la doctrine authentique de l'Église et ses adversaires sont hérétiques. François Martin subit largement l'influence de Pierre d'Auriol, et lui-même servira de modèle à un autre carme, Thomas Sixillat (voir *Bull.* n° 262). D. H. B.

662. Marti de Barcelona O.M. Cap. *De codicografia franciscano-catalana.* — Est. francisc.42 (1930) 69-79. xve s.

Il s'agit de quelques ouvrages de spiritualité franciscaine traduits en catalan vers le xve siècle : le *Lignum vitae* de saint Bonaventure (dans *Barcelone Bibl. Catal. 413*), le traité mystique *Dieta salutis* de Guillaume de Lanicia († 1310) (dans *Barcelone Bibl. Catal. 471*), les *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus (dans *Barcelone Arch.Cour. Aragon, St Cugat 78*). le *Stimulus amoris* dans sa recension longue attribuée parfois à Gerson (dans *Valence Bibl. Univ. 92. 1. 29*).

D'un intérêt plus immédiat pour la théologie sont les traductions de traités de politique. A côté de ceux de Gilles de Rome, Jacques de Cessoles, Raoul de Presles, le P. M. signale spécialement le *Breviloquium* et le *Communiloquium* du franciscain anglais Jean de Galles († 1308). Une édition du premier de ces ouvrages paraîtra prochainement. D. H. B.

663. G. M. Löhr O. P. *Die Dominikaner an den deutschen Universitäten am Ende des Mittelalters.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) II, 403-435.

L'influence des dominicains dans les universités allemandes fut remarquable aux xve et xvie siècles,jusqu'au moment où la victoire de l'humanisme et de la Réforme les relégua peu à peu dans l'ombre. On peut en juger par les détails recueillis par le P. L. en parcourant l'histoire des universités de Cologne, Trèves, Mayence,Heidelberg, Fribourg en Br., Bâle, Tubingue, Wurzbourg, Ingolstadt, Vienne, Erfurt, Leipzig, Wittenberg, Francfort, Rostock et Greisswald. Le nombre des étudiants et des professeurs appartenant à l'ordre de saint Dominique est respectable ; beaucoup furent célèbres en leur temps, surtout à Cologne,

Leipzig et Vienne. Mais peut-être est-ce là un critère trop matériel. Pour estimer à sa juste valeur l'action doctrinale exercée par ces théologiens, on est aujourd'hui encore beaucoup trop mal renseigné sur leurs œuvres et, à cet égard, bien des études particulières seraient préalablement nécessaires. D. H. B.

664. J. H. Beckmann. *Studien zum Leben und literarischen Nachlass Jakobs von Soest O. P. (1360-1440)* (Quellen u. Forschungen z. Geschichte d. Dominikanerordens in Deutschland 25). — Leipzig, O. Harrassowitz, 1929 ; in 8, 127 p. Mk. 6.

Cette première étude d'ensemble sur Jacques de Soest n'aura pas été sans résultat. M. B. n'a d'ailleurs pas ménagé sa peine et, s'il se défend de la prétention d'avoir épuisé les sources manuscrites, il les a très largement mises à contribution et il a basé sur elles l'essentiel de son travail. Celui-ci comprend deux parties : la biographie de Jacques de Soest et ses œuvres.

Né vers 1360 à Schwefe près de Soest, Jacques fit ses études théologiques chez les dominicains, puis à l'université de Prague, où il reçut le titre de maître en théologie vers 1399. Il devint professeur à l'université de Cologne en 1405 ; il y ajouta les fonctions d'inquisiteur à partir de 1409. Ce dernier aspect de sa carrière a été spécialement étudié par M. B., et d'une manière qui semble définitive. Des deux grands procès racontés en détail, celui de Jean Malkaw et celui de Jean Palborne, le premier a pour arrière-plan le Grand Schisme, le second, les vieilles rivalités entre séculiers et réguliers. Ils font saisir sur le vif le fonctionnement de l'inquisition, qui à cette époque paraît avoir déjà perdu beaucoup de son prestige en Allemagne.

De nombreux manuscrits, en grande partie autographes, nous ont conservé les écrits de Jacques de Soest. Ce qui, dans ceux-ci, lui appartient en propre, est ramené par M. B. à des proportions plus que modestes. La réputation d'historien qui s'était créée autour de son nom apparaît très surfaite. Les chroniques qu'on lui attribuait ne sont guère que des copies ou des compilations d'œuvres antérieures. La question de la *Chronica ordinis* n'est toutefois pas résolue avec une entière clarté ; voir sur ce sujet H. C. Scheeben, *Jacob von Soest und seine Chronik der Predigerordens* dans *Histor. Jahrb.* 50 (1930) 233-236.

Outre quelques sermons de son crû, dont plusieurs intéressent la théologie, Jacques de Soest nous a légué tout un matériel du prédicateur où s'épanouit son goût pour les collections, les compilations et les tables : des recueils de sermons pour le temporal et le sanctoral, de sermons de circonstance, des *distinctiones* reprises presque textuellement à saint Isidore, des *exempla*, des thèmes à développer. Il y aurait là une mine à exploiter pour l'histoire de la prédication.

Comme oeuvres spécifiquement théologiques, on possède les Commentaires bibliques (1394) et le Commentaire des Sentences (1395), du temps que Jacques étudiait à Prague ; de son enseignement à Cologne, il reste un Commentaire sur l'Épître à Tite (1407-1411), une *Expositio super missam* (1412) à laquelle fut incorporée une *Questio de communione sub utraque specie* à propos des Hussites, un Commentaire sur S. Matthieu (1415-1419). Un traité *De conceptione Marie*, écrit avant 1414, s'oppose à la doctrine de l'immaculée conception. Le *De origine et unitate ecclesie* n'est qu'un agencement systématique de matériaux repris d'ailleurs. En théologie comme en histoire, Jacques de Soest fait de la compilation ; il aligne les opinions et souvent ne tranche pas ; ce n'est pas un pen-

seur. Mais M.B. a beaucoup moins approfondi cet aspect de son personnage ; peut-être y aurait-il utilité à l'examiner de plus près,par ex. dans le *De conceptione Marie* où est longuement traitée la question de principe de la valeur des définitions et des traditions ecclésiastiques. D. H. B.

665. G. Hofmann S. I. *Concilium florentinum.* I. *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer.* Text mit Einführung. II. *Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer.* Text mit Einführung (Orientalia christiana 16, 3 et 17, 2). — Roma, Pont. Instit. Orient., 1929 et 1930 ; in 8, 47 et 64 p. L. 9 et 11.

A Ferrare,entre la première réunion solennelle du concile (9 avril 1438) et la seconde (8 octobre), des théologiens grecs et latins furent chargés d'examiner dans des conversations privées quelques questions dogmatiques, parmi lesquelles la question du purgatoire. Le 4 juin, les Latins présentèrent un mémoire où étaient exposés les fondements scripturaires, patristiques et rationnels de leur croyance ; à la réponse des Grecs, ils répliquèrent,le 27 juin, par un second mémoire demandant des précisions et réfutant les objections. Mgr. Petit avait publié en 1920 (*Patrol. orient.* 15, 1) la traduction grecque de ces deux mémoires. Du premier seul on connaissait le texte latin incomplet d'Andrea di Santa Croce. Le P. H. a eu la bonne fortune de retrouver dans *Venise Bibl. S. Marco lat. III 96*, le texte original latin. Son édition est d'un grand intérêt.

Des introductions montrent la supériorité de ce texte, plus complet et plus pur, et renseignent sur le contenu des deux pièces et leurs sources. Celles-ci sont surtout saint Thomas (*C. Sent.* 4 et *Tract. contra errores Graecorum*) et le *Tractatus contra Graecos* composé à Constantinople en 1252, vraisemblablement par un dominicain. Il semble que Jean de Torquemada O. P., le futur cardinal, alors théologien du concile, ait pris une grande part dans la rédaction des deux mémoires. D. H. B.

666. *La « mentalità » dei Latini e dei Greci al Concilio ecumenico di Firenze.* — Civil. cattol. 1930, I, 518-527.

Exposé assez raide des deux points de vue en présence dans la question du *Filioque*,les Grecs attaquant surtout l'introduction du *Filioque* dans le Symbole, les Latins ne comprenant rien à cette insistance et revenant sans cesse à la vérité exprimée par la formule. D. H. B.

667. G. M. Löhr O. P. *Documenta ad historiam Ordinis spectantia. Epistulae magistri Henrici Rostock O. P. missae ex concilio Basileensi anno domini 1439 ad facultatem theologicam universitatis Viennensis.* — Anal. Ord. Fratr. Praedic. 19 (1929) 39-46, 86-91.

Avant de publier les lettres d'Henri Rostock, le P. L. rassemble quelques dates de sa carrière. Il naquit à Cologne vers 1395. Entré chez les Prêcheurs, il commença à professer les Sentences à l'université de Vienne en 1422 ; il y remplit les fonctions de doyen de la faculté de théologie en 1424, puis de nouveau en 1431 et 1433. Il mourut en 1447.

Sa présence au concile de Bâle est certaine en 1439. Les quelques lettres publiées ici sont adressées à la faculté de théologie de Vienne. Rostock y raconte ses faits et gestes au concile et, surtout, il s'efforce de déjouer des manœuvres qui voudraient profiter de son absence pour le dépouiller de sa chaire de théologie de Vienne. Il approuve la déposition d'Eugène IV et professe la supériorité du concile, d'accord en cela avec beaucoup de ses confrères de l'époque.

De ses écrits théologiques, on ne connaît rien. Le P. L. signale simplement un court fragment *Super tractatum S. Thomae de differencia essencie, subsistencie et substancie* dans *Vienne Bibl. O. P. 295.* D. H. B.

668. A. Dyroff. *Eine Ergänzung zur neuesten Auflage des Ueberwegs.* — Philos. Jahrb. 43 (1930) 151-157.

La récente édition d'Ueberweg-Geyer a eu le souci de séparer aussi nettement que possible philosophie et théologie. Tout en louant l'intention, M. D. rappelle la difficulté de l'entreprise, car, si l'on cherche en vain le philosophe médiéval qui ne soit en même temps théologien, tout théologien renferme aussi des données intéressant la philosophie. Un exemple le montre : celui du théologien anglais Reginald Pecock († v. 1460), évêque de St. Asaph et de Chichester, auteur de plusieurs ouvrages importants et qui fut poursuivi pour hérésie. M.D. expose surtout ses théories psychologiques. Le point de vue théologique étant celui de ce *Bulletin*, retenons plutôt la brève notice qu'il écrit sur sa vie et ses œuvres. Ajoutons qu'une étude de la théologie de Pecock serait du plus haut intérêt.

D. H. B.

669. E. Hoffmann. *Cusanus-Studien.* I. *Das Universum des Nikolaus von Cues.* Textbeilage von R. Klibansky. — Sitzber. Heidelb. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1929-30, 3 (Heidelberg, C. Winter, 1930 ; in 8, 45 p. et 1 pl. Mk. 2.50).

Pour faire saisir le concept cusien d'univers, M. H. a groupé son exposé autour de trois grandes idées qui étendent leurs ramifications à tout le système de pensée de Nicolas de Cues et en font ressortir davantage la cohérence : la *coincidentia oppositorum*, la *complicatio-explicatio*, la *concordantia*. Étude purement philosophique, mais apparentée de trop près à la théodicée et aux doctrines religieuses du cardinal, pour qu'on omette de la renseigner ici. Elle touche en effet aux rapports du fini avec l'absolu, à la transcendance du divin, à la valeur des concepts abstraits pour la connaissance de Dieu, à la christologie, à l'ecclésiologie.

M. H. arrive à des conclusions identiques, peut-on dire, à celles qu'exposait récemment E. Cassirer (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* Leipzig, 1927). Mais tandis que celui-ci laissait à l'arrière plan l'idée christologique, M. H. la remet à la place centrale qu'elle occupe dans la représentation cusienne de l'univers : elle découle de la *coincidentia oppositorum* et de la *complicatio-explicatio*, et en même temps les harmonise. En ceci aussi Nicolas de Cues apparaît profondément imprégné de platonisme, et M. H. fait très bien ressortir l'étroite parenté qui unit son Christ-Médiateur à l'Éros de Platon — parenté purement spéculative s'entend, car, outre la transposition chrétienne que fait subir à Platon Nicolas de Cues, la valeur religieuse de ces deux idées est bien différente chez l'un et chez l'autre.

En conclusion de cet exposé clair et méthodique, M. H. tente de définir l'originalité de la pensée cusienne. Cette originalité n'est pas d'avoir trouvé une solution nouvelle au problème — sans nul doute bien médiéval — des relations entre Dieu et le monde,mais plutôt d'avoir usé pour parvenir à ce résultat d'une nouvelle « catégorie ». Quelque chose est resté à Nicolas de Cues des systèmes qui l'ont précédé : il admet le Dieu incompréhensible des nominalistes,le Dieu cause finale des aristotéliciens, le Dieu cause exemplaire et efficiente des platonisants, le Dieu en quelque sorte immanent des mystiques.Mais tout cela, il le repense d'un point de vue nouveau — ce qu'il appelle *symbolice investigare* —, et ce point de vue est pur platonisme.

M. Klibansky publie en appendice une note très importante de *Cues 211*, sur le mouvement des astres. Souhaitons qu'il mette fin par là aux interprétations contradictoires suscitées par le texte défectueux édité par F. J. Clemens en 1847. D. H. B.

670. L. Thorndike. *Franciscus Florentinus, or Paduanus, an Inquisitor of the fifteenth century, and his treatise on astrology and divination, magic and popular superstition.* — Mélanges Mandonnet (voir n° 609) II, 353-369.

M. T. est heureux d'avoir découvert une espèce d'inquisiteur plutôt rare, celle de l'inquisiteur sympathique. François de Florence, frère mineur, appelé aussi de Padoue pour avoir longtemps professé à l'université de cette ville, est l'auteur d'un traité sur l'astrologie et la magie, analysé ici d'après *Munich lat. 23593*.

Ce traité, qu'ignorent les historiens de l'inquisition Lea et Hansen, fut écrit vers 1472-73. Il est tout empreint de modération et de large tolérance. François n'est pas ennemi de l'astrologie, au contraire. Il partage les idées de Pierre d'Abano au sujet de l'influence des astres sur la marche de la civilisation ; il demande seulement qu'on respecte la foi catholique en sauvegardant la liberté humaine et en réservant à Dieu seul la connaissance des futurs contingents.

La magie, pour lui comme pour tous les théologiens de l'époque, c'est l'invocation des démons. Ceux-ci ont un pouvoir étendu et peuvent réaliser de véritables prodiges grâce à leur connaissance des lois secrètes de la nature. Il est cependant permis d'étudier la magie et même de l'exercer pour combattre le diable et soulager ses victimes. De même, dans certaines incantations en faveur chez les médecins, François de Florence ne voit qu'innocents remèdes. Il n'est réellement sévère que pour les superstitions populaires que cultivent les magiciens et les sorcières, et pour les pratiques religieuses abusives, tolérées trop souvent par le clergé et les gens cultivés.

En somme, le florentin n'a rien du portrait rigide de l'inquisiteur tracé par la plupart des historiens. Il est instruit, il estime l'astrologie et sait que tout n'est pas réprouvable dans ce qu'on appelle les sciences occultes. Deux fois seulement dans son traité il approuve le bûcher : pour Cecco d'Ascoli et pour une vieille sorcière des environs de Lucques. D. H. B.

671. P. Joachimsen. *Zwei Universitätsgeschichte.* — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 390-415.

Quelques réflexions intéressantes sur les premiers temps de l'université de

Tubingue, fondée en 1477. Gabriel Biel y imprime à la théologie un caractère propre et une unité plus grande que partout ailleurs. C'est la manifestation d'une tendance assez générale de l'époque à systématiser, à unifier et, d'autre part, à adapter les anciennes conceptions aux réalités nouvelles.

Biel systématise Ockham ; sa doctrine sur la grâce en offre un bel exemple. Parfois même, il est plus logique que son maître. Par contre, personne plus que lui ne craint d'opposer sa spéculation à la pratique et à la tradition de l'Église, ou aux réalités de la vie. Si la distincton entre la *potestas absoluta* et la *potestas ordinata* de Dieu joue un rôle de premier plan chez lui comme chez Ockham, la raison foncière de cette importance est assez différente ; M. J. le montre fort bien. En morale aussi, il essaie de concilier le système et la pratique, et cette attitude est particulièrement catactéristique dans les questions économiques qui commencent à se poser avec plus d'acuité. Les autres théologiens de Tubingue comme Summenhardt, auteur d'un *De contractibus*, Wendelin Steinbach et, dans une certaine mesure, Staupitz, sont fidèles à cet esprit.

Enfin, un autre trait de la théologie au sein de la jeune université, c'est sa sympathie accueillante pour les études modernes ; sans effort, elle fait bon ménage avec les disciplines nouvelles, fruits de l'humanisme. D.H.B.

672. G. SEMPRINI. *Le opere di Pico della Mirandola.* — Bilychnis 34 (1930, I) 101-109.

M. S., à qui l'on doit déjà une étude sur les fameuses « Thèses » de Jean Pic de la Mirandole qui attirèrent sur leur auteur, en 1486, les foudres de la Curie romaine, donne un bref aperçu, sans originalité à vrai dire, de la période de dix ans à peine qui représente toute l'activité littéraire de l'humaniste florentin, de ses œuvres, de leurs anciennes éditions et de leurs traductions au XVIe siècle.

Comme son maître Marsile Ficin (voir *Bull.* nº 349), Pic de la Mirandole a le souci d'harmoniser avec le christianisme la pensée antique et spécialement la Cabale. A cet égard plusieurs de ses ouvrages intéressent le théologien, par ex., outre les « Thèses » précitées, l'*Apologia*, le *De septiformi sex dierum Geneseos interpretatione*, le Commentaire du Ps.15, les *Disputationes in astrologiam.*
D. H. B.

XVIe s. **673.** G. SIGNORELLI. *Il Cardinale Egidio da Viterbo agostiniano umanista e riformatore* (In appendice, l'epistolario in gran parte inedito) 1469-1532 (Biblioteca agostiniana 16). — Firenze, Libreria editr. fiorentina, 1929 ; in 8, xv-271 p. L. 14.

Cette monographie comble une lacune. On ne possédait en effet sur Gilles de Viterbe que de courtes notices souvent inexactes — on est même allé jusqu'à le confondre avec Gilles de Rome — et dispersées dans des recueils peu accessibles.

Parmi les multiples aspects auxquels on pouvait s'attacher en écrivant la vie de Gilles de Viterbe, à la fois poète, théologien, humaniste, orateur, historien, réformateur, M.S. s'est volontairement limité à l'activité extérieure de son personnage, domaine pour lequel ses études sur l'histoire de Viterbe l'avaient spécialement préparé. Il a eu largement recours aux sources inédites et en particulier à la correspondance de Gilles, qui lui a fourni de nombreuses précisions sur ses efforts réformateurs à la tête de l'ordre des Ermites de S. Augustin. Toute la politique de Gilles tient en deux points : réforme de l'Église, croisade

contre le Turc. Inlassablement, il la poursuit sous des papes aussi différents que Jules II, Léon X, Adrien VI et Clément VII. C'est l'objet de la plupart de ses prédications à Rome, à Bologne, à Ferrare et à Venise ; c'est le thème de son grand discours pour l'ouverture du concile du Latran en 1512. Comme vicaire apostolique, puis comme général de son ordre, il donne l'exemple de la réforme par la restauration de la discipline, par une centralisation plus accentuée des différentes congrégations et par la réorganisation des études. Plus tard, devenu cardinal, légat auprès de Charles-Quint, évêque de Viterbe, ses efforts vont toujours dans le même sens, et la dernière fois qu'il prend la parole en consistoire, c'est encore pour réclamer la convocation d'un concile et prêcher la croisade.

De Gilles de Viterbe théologien, M. S. ne parle qu'en passant et avec quelque hésitation. Il mentionne ses études à Padoue et en Istrie, ses relations avec Marsile Ficin et les platonisants de Florence, avec l'Académie de Naples, avec Bembo et Sadolet, son attitude à l'égard du luthéranisme naissant, son projet d'une édition des œuvres de Gilles de Rome, Jacques de Viterbe et Ugolin d'Orvieto. Une étude doctrinale sur Gilles de Viterbe serait bien nécessaire. Signalons son Commentaire *In I Sent. ad mentem et doctrinam Platonis*, qui s'arrête à la distinction 17, dans *Rome Bibl. Angel. 636*.

Les notes, très abondantes, ont été rejetées à la fin de l'ouvrage ; c'est un inconvénient. M. S. ne paraît pas connaître l'article de A. Palmieri dans *Dict. Théol. cath.* t.6, 1356-1371. Un premier appendice publie 65 lettres de Gilles de Viterbe, la plupart inédites, d'après les mss de Sienne, de Viterbe et de la Biblioteca Angelica. Deux autres appendices contiennent des renseignements divers sur la famille de Gilles, ses amis, sur quelques maîtres de Viterbe dans la seconde moitié du xve siècle et sur deux couvents augustins : celui d'Isola Martana et celui de Cimino. D. H. B.

674. V. Beltran de Heredia O.P. *Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones « De Indis » acerca de la colonización de América según documentos inéditos.* — Cienc. tom. 41 (1930, I) 145-165.

Quelques documents nouveaux permettent au P. B. de dessiner d'une manière plus précise la formation des idées de François de Vitoria sur la légitimité de la conquête de l'Amérique. On connaissait jusqu'à présent ces idées surtout par les deux *Relectiones De Indis* (environs de janvier 1539) et *De iure belli* (19 juin 1539), où le maître de Salamanque traite ex professo du sujet (voir spécialement *Bull.* n° 209, 210, 275). Mais avant cette formulation définitive et officielle, le P. B. distingue deux autres périodes, l'une de formation, l'autre de prudente réserve.

Dès le début de son enseignement, François de Vitoria rompt délibérément avec une tradition tenace qui défendait la juridiction temporelle du pape et déniait aux infidèles l'autonomie et la liberté. *Papa non est orbis dominus*, proclame-t-il ; s'il s'immisce dans le gouvernement temporel d'un état, *papa non est audiendus*. Sur le cas concret de l'Amérique, il est très discret, mais dès 1534 sa conviction est arrêtée : une lettre à Miguel de Arcos, provincial d'Andalousie, nous le montre ayant pris nettement position.

Le souci de ne pas heurter de front des passions très excitées se maintient jusqu'à la *Relectio De temperantia* (1537-38). Dans sa forme actuelle, celle-ci

est amputée de plusieurs questions. Le P. B. vient d'en découvrir un nouveau fragment où le problème des Indes est touché à propos de l'anthropophagie et des sacrifices humains. François de Vitoria détermine les raisons qui peuvent justifier une guerre contre des infidèles et les limites strictes de pareille intervention. Il y affirme avec force qu'un prince chrétien, placé à la tête d'un peuple d'infidèles doit avoir en vue le bien, même temporel, de ce peuple et non le profit d'autres sujets. Devant le tolle général provoqué par cette déclaration, il crut sans doute plus prudent de la faire disparaître dans l'édition de la *Relectio*, se réservant de traiter le sujet dans toute son ampleur lorsque le calme serait rétabli. C'est ce qu'il fit un peu plus tard de la manière que l'on sait dans les *Relectiones De Indis* et *De iure belli*. Il n'y rétracte rien de ses idées. Il applique au cas concret des Indes les conclusions d'allure plus générale du *De temperantia* ; mais son exposé est plus systématique, il sait le nuancer davantage et prudemment il glisse sur certains points plus brûlants.

Le fragment du *De temperantia* est donc des plus importants. Il permettra — le P. B. se propose de l'éditer — de marquer avec plus de netteté certains traits de la doctrine de Vitoria, car il y a en somme chez celui-ci moins une évolution des idées qu'une simple accommodation de l'attitude aux circonstances.

D. H. B.

675. E. HINOJOSA Y NAVEROS. *Los precursores españoles de Grocio.* — Anuario de Historia del Derecho español 6 (1929) 220-236.

Cette étude, publiée à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de son auteur, était écrite dès 1911. Elle a gardé sa valeur en ce que, sans entrer dans beaucoup de détails, elle souligne heureusement l'importance des précurseurs espagnols de Grotius dans l'histoire du droit international. Par précurseurs, M. H. entend les auteurs dont les idées ont été exploitées par Grotius et qui sont cités par lui dans ses écrits. Ce sont surtout François de Vitoria et les juristes François Arias de Valderas et Balthazar de Ayala.

L'intérêt que suscitent en Espagne à cette époque les questions fondamentales de droit international a pour cause immédiate la découverte de l'Amérique et plus précisément le courant de protestation provoqué par Las Cases contre les excès des conquérants. Les théologiens, y voyant une question morale, en traitent bien avant les juristes. La comparaison du *De belli iustitia et iniustitia* (Rome, 1533) de François Arias ou du *De iure et officiis bellicis* de Balthazar de Ayala avec les *Relectiones* de Vitoria ou le *De iustitia et iure* de Soto, est significative. Ainsi, Balthazar de Ayala subit l'influence des juristes romains beaucoup plus que celle des théologiens. S'il s'accorde avec ces derniers pour dénier au pape ou à l'empereur un droit de souveraineté sur les infidèles, en général les questions de principe n'ont pour lui qu'une importance très secondaire et les restrictions que Vitoria apporte au droit de guerre, par exemple, restent dans son traité lettre morte.

La réaction partit donc des chaires de théologie et n'atteignit les juristes que plus tard. L'ampleur et le radicalisme de cette réaction se mesure facilement lorsqu'on met en parallèle les principes de Vitoria sur le droit des gens et la communauté des peuples et les théories officielles antérieures telles qu'on les trouve exprimées dans la Bulle d'Alexandre VI de 1493 ou le traité du 7 juin 1494 entre les rois de Portugal et d'Espagne.

D. H. B.

676. A. Carrión O. P. *Los Maestros Vitoria, Báñez y Ledesma hablan sobre la conquista y evangelización de las Indias.* — Cienc. tom. 42 (1930, II) 34-57.

Exposé sommaire des théories de Vitoria, Bañez et Ledesma sur la conquête de l'Amérique au point de vue moral. Comme seul François de Vitoria nous intéresse ici et que le P. C. ne nous en apprend rien qui ne soit déjà connu, il est inutile de s'y attarder. D. H. B.

677. H. Ebert. *Augustinus Steuchus und seine Philosophia perennis.* — Philos. Jahrb. 43 (1930) 92-100 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 353).

M. E. termine son étude sur Agostino Steucho en recherchant l'influence du *De perenni philosophia* et sa valeur intrinsèque. Quoique, d'après le sous-titre, il paraisse vouloir parler de l'influence sur les contemporains de Steucho, le seul contemporain cité est Jules César Scaliger. Les autres noms sont du XVIIe et du XVIIIe siècles : quelques philosophes tentèrent à l'exemple de Steucho de retrouver dans les idées et les croyances antiques l'essentiel de la révélation chrétienne.

C'est trop sommaire et trop vague. Il faut espérer que ces articles serviront d'ébauche à une étude plus approfondie. D. H. B.

678. J. Brodrick. *The Jesuits at the Council of Trent.* — Month 154 (1929, II) 513-521, 155 (1930, I) 97-108.

L'influence des jésuites au concile de Trente tient surtout en deux noms : Laynez et Salmeron. Ceux-ci, comme théologiens du pape (Laynez pendant la troisième période figura comme général de la Compagnie), y déployèrent une très grande activité depuis 1546 jusqu'à la clôture du concile en 1563. L'un d'eux était chargé de parler au commencement des débats pour en donner le ton ; l'autre vers la fin pour réfuter les opinions opposées ; faculté leur était accordée de tenir la tribune beaucoup plus longtemps que le commun des théologiens. Leurs discours étaient des événements, par exemple les discours de Laynez sur la justification contre la doctrine de Seripando, sur l'eucharistie et la messe, sur la communion sous les deux espèces, sur l'origine du pouvoir épiscopal ; ceux de Salmeron sur la pénitence et l'extrême-onction, sur l'ordre. Les évêques s'inspiraient volontiers de leurs vues, les consultaient, les chargeaient même parfois de rédiger leur propre avis. A côté de ces deux principaux, il y eut aussi Claude Le Jay, délégué de l'archevêque d'Augsbourg, Pierre Canisius, Couvillon, Polanco.

En rappelant ces faits, M. B. reste toutefois assez superficiel. On voit que l'influence des jésuites fut grande. On voit moins dans quel sens elle s'exerça, quelle portée exacte elle eut sur la marche des discussions et la rédaction définitive des décrets. Pour dégager cela, une étude plus fouillée eût été indispensable. L'orientation patristique signalée par le P. Dudon (voir *Bull.* n° 680) est à ajouter ici. D. H. B.

679 M. Revilla. *La controversia sobre les versiones vernáculas de la Bilbia en el Concilio de Trento.*— Religion y Cultura 10 (1930, II) 88-104.

La question des traductions de la bible en langues vulgaires se posa au concile de Trente en mars 1546, en même temps que la question du texte latin. Le P. R. rappelle les vives discussions qu'elle provoqua. Les avis étaient partagés, les uns prétendant proscrire les traductions, les autres voulant les autoriser. Les légats, ne voyant pas d'issue et jugeant qu'une loi générale n'était pas désirable, manœuvrèrent adroitement et la question fut enterrée.

La récente publication des *Concilii Tridentini Tractatus* par V. Schweitzer (*Conc.Trid.* t. XII) permet de rectifier et de compléter le P.R. sur plusieurs points. La dissertation *De scripturae sacrae editione et de eiusdem traductione in vernaculam linguam* du *Vat. Ottob. 620* n'est pas,comme le pensait Ehses, du franciscain Alphonse de Castro, car il y est cité. M. Schweitzer (*Conc. Trid.* XII, p. 509) l'attribue au général des carmes, Nicolas Audet. Celui-ci se range à l'avis d'Alphonse de Castro, sans rien retrancher de son intransigeance, au contraire : l'inscription de la croix étant en hébreu, grec et latin, c'est un signe de la Providence qu'il ne faut admettre que ces trois langues pour l'Écriture. On peut y ajouter aussi Vincent Luna O. F. M. (*Conc. Trid.* XII, p. 516-517) opposé aux traductions mais seulement parce que inopportunes, Gentian Hervet qui leur est favorable (*ibid.* p. 530-536) et l'éloquent plaidoyer de Madruzzi (*ibid.* p. 528-530) dirigé, selon toute vraisemblance, contre le cardinal Pacheco.

L'avis le plus nuancé est celui de Barthélemy Carranza. Il ne condamne pas radicalement toute traduction ; il distinge les livres et les lecteurs. Il n'est cependant pas le seul, quoi qu'en dise le P. R., à proposer d'ajouter au texte sacré des notes explicatives ; Madruzzi parle lui aussi d'*annotationes et scolia ubi loca scripturarum ambigua sunt et difficilia* (*Conc. Trid.* XII, p. 530). C'est aussi de cet avis modéré de Carranza plutôt que de celui de Pacheco qu'il convient, semble-t-il, de rapprocher la Règle IV de l'*Index* de Pie IV. Cette Règle, en effet, ne condamne pas les traductions ; elle en détermine seulement la lecture :la permission de les lire est laissée au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, qui prendra l'avis du curé ou du confesseur de l'intéressé. Pour Pacheco, au contraire, il s'agit d'interdire les traductions purement et simplement,sans distinction de lecteurs, du moins quant à l'Apocalypse,les Épîtres pauliniennes, Ézéchiel *et huiusmodi scripturae libri.* D. H. B.

680. P. Dudon. *Sur un texte inédit de Salmeron (1562).*— Gregor. 11 (1930) 410-417.

Parmi les documents inédits utilisés par le P. Alonso (voir *Bull.* n° 601), il est une liste de 70 autorités patristiques en faveur de la réalité du sacrifice de la Cène, qui fut retrouvée dans les papiers du théologien espagnol François Torrès, ainsi que dans ceux de Seripando et de Paleotti. En la publiant, le P. Alonso (*El Sacrificio eucaristico* p. 251-270) se disait enclin à l'attribuer au jésuite Salmeron. Le P. D. apporte en faveur de cette désignation des arguments plus précis. Argument par élimination d'abord : l'auteur ne peut être ni François Torrès, ni Seripando, ni Paleotti. Arguments positifs ensuite. Des témoignages sont formels (Paleotti, Muzio Calino) : Salmeron a composé un recueil d'autori-

tés qui a circulé au concile ; ses confrères Laynez et Couvillon paraissent s'y fournir de textes ; enfin, les mêmes idées et les mêmes arguments se retrouvent dans les discours de Salmeron et dans ses œuvres postérieures.

Dans cette estime pour la littérature patristique, plus prononcée chez Salmeron et Laynez que chez bien d'autres théologiens, le P. D. reconnaît l'influence de l'Université de Paris sur la Compagnie naissante. Avec l'humanisme, les lettrés y avaient en effet repris goût aux écrits des Pères. D. H. B.

681. M. DE LA TAILLE. *A propos d'un livre sur la Cène.* — Gregor. 11(1930) 194-263.

Tout en protestant contre certains procédés et insinuations du P. Alonso (voir *Bull.* nº 601), le P. de la T. veut montrer que la théorie de l'unité de sacrifice entre la Cène et la Croix n'est pas aussi totalement inconnue que ne voudrait le faire croire cet auteur et dans ce but, il passe au crible quelques-unes de ses affirmations particulièrement tendancieuses et erronées. Nous en retiendrons ce qui se rapporte au concile de Trente et à la période précédente.

Au concile, le P. de la T. choisit le cas de l'archevêque de Paris, Eustache du Bellay. Il est clair que le P. Alonso s'est mépris sur le sens de sa déclaration telle qu'elle est rapportée par Massarelli. *Non sunt tamen duae oblationes sed una cum illa crucis* ne doit pas se traduire : la cène et la messe ne sont cependant pas deux oblations, mais une seule avec la croix ; mais bien, comme l'exige le contexte : la cène et la croix ne sont cependant pas deux oblations, mais une seule. Pallavicino lui fait un reproche d'avoir présenté des vues personnelles comme doctrine certaine, et Duimio, évêque de Veglia, qui parla après du Bellay, paraît le viser lorsqu'il objecte que le début d'un sacrifice ne peut s'appeler un sacrifice. Que du Bellay ait été classé par Paleotti dans la même catégorie que d'autres qui admettent manifestement la dualité des sacrifices, ne prouve rien ; le principe de classement n'était pas l'unité ou la dualité, mais l'affirmation ou la négation du sacrifice de la Cène.

Avant le concile, le P. de la T. examine en détail la doctrine de Berthold Purstinger, évêque de Chiemsee et auteur de la *Theologia germanica*. Contrairement à ce que pense le P. Alonso, Purstinger admet le caractère sacrificiel de la Cène, autant que celui de la messe. Lorsqu'il dit : *semel realiter in cruce obtulit*, ce *realiter* s'oppose simplement à *sacramentaliter*. La figure de Melchisédech réalisée à la Cène, c'est la figure de l'*oblation* de Melchisédech : *Ordo ipsius Melchisedech... erat* PROFERRE *panem et vinum.... Hanc figuram oportet compleri in Christo... Cuius figurae complementum Christus in coena panem et vinum benedicendo incepit et postea in cruce moriendo terminavit* (ALONSO, p. 446). De plus Purstinger met entre Cène et Croix une relation qu'il n'est pas possible de nier : *itidem sacrificium coenae et crucis est ibi (in coena) inchoatum, hic (in cruce) consummatum.*

Les autres exemples, ceux de Smeling, de Jean Eck et d'Henri VIII — sur lesquels d'ailleurs le P. de la T. passe très rapidement — sont moins clairs. Même si l'on hésite à ne pas reconnaître chez eux la dualité des sacrifices, cela a en somme assez peu d'importance. Il suffit que nombre de théologiens de cette époque mettent en relation Cène et Croix et que cette relation, plus ou moins étroite, aille chez certains jusqu'à l'unité du sacrifice rédempteur. Nous l'avons déjà dit (*Bull.* nº 601), si ce n'est pas là la théorie moderne de l'unité avec tou-

tes ses précisions, c'est une orientation vers elle, dont le P. Alonso a systématiquement négligé de tenir compte. Quant au concile lui-même, il est évident qu'il n'a nullement eu l'intention de définir quoi que ce soit sur l'unité ou la dualité des sacrifices ; il est étonnant que certains puissent encore en douter.

D. H. B.

682. H. JEDIN. *Der konziliarische Nachlass Giacomo Guidis.* — Röm. Quartalschr. 37 (1929) 440-448.

Le cod. *Barberini lat. 896* contient un journal du concile de Trente que S. Merkle attribua naguère à Giacomo Guidi, évêque de Penna et Atri, ancien secrétaire de Cosme I de Médicis. M. J. vient d'en retrouver l'original autographe dans les archives familiales des comtes Guidi à Volterra. Tandis que la copie — très défectueuse, car souvent le scribe n'est pas parvenu à déchiffrer son modèle — va du 13 décembre 1562 au 17 juillet 1563, l'original continue jusqu'à la clôture du concile en décembre 1563. Au point de vue de l'étendue et de la correction, il est donc très précieux.

Outre quelques pièces moins importantes, ce recueil conserve un second journal du même Guidi. Rapportant surtout les votes émis dans les congrégations générales et les congrégations de théologiens, il complète assez bien le premier. M. J. le décrit sommairement.

Sur Giacomo Guidi, S. Merkle donnera bientôt de plus amples détails dans *Conc. Trident.* III, dont la publication est imminente. D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Juillet 1931

683. H. Smith. *The atonement in patristic writings.* — The Atonement in history and and in life. A volume of Essays ed. by L. Q. Grensted. (London, S.P.C.K., [1929] ; in 8, 340 p. Sh. 10. 6) 177-197. IIe s.

Dans toute cette section, M. S. avoue avoir suivi pas à pas M. Rivière. Il est inutile dès lors, de détailler les doctrines patristiques qu'il analyse. En général, les Latins se caractérisent par un réalisme qui les oppose à l'idéalisme des Grecs.

M. S. ignore les polémiques soutenues récemment par M. Rivière contre « Gallérand » et les travaux positifs qu'elles ont provoqués. D. B. C.

684. R. Seeberg. *Augustinus* († 28. August 430). Gedächtnisrede gehalten am 23. Juli 1930 in der Aula der Universität Berlin. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930 ; in 8, 40 p. Mk. 1.20. Ve s.

685. G. Krüger. *Augustin.* Der Mann und sein Werk. — Giessen, A. Töpelmann, 1930 ; in 8, 32 p. Mk. 1.40.

686. K. Adam. *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus.* — Augsbourg, Haas und Grabherr, 1931 ; in 8, 55 p. Mk. 3, rel. 4.

L'hommage que les plus hautes assemblées scientifiques tiennent à rendre à la mémoire de S. Augustin constitue l'un des faits les plus impressionnants du centenaire. Voici trois discours prononcés respectivement à Berlin, à Brême et à Tubingue, devant des auditoires d'élite, par des savants de tendances certes fort divergentes, mais tous éminents et écoutés.

M. Seeberg pose avec vigueur, sous forme d'antithèses, les problèmes affrontés par Augustin. C'est celui de l'Idéalisme philosophique et de la Religion chrétienne, celui de l'Autorité et de la Raison, celui du Bien et de la Volonté mauvaise, celui de l'Église et du Monde. Évidemment on ne pouvait qu'esquisser chaque sujet. M. S. en dit assez pour montrer qu'Augustin, loin de tout résoudre n'a pas réussi ni même toujours cherché à embrasser son objet dans un système réfléchi. Le problème de l'Idéalisme et de la Religion apparaît à M.S., à juste titre, principal. Énoncé sous une autre forme : Philosophie et Révélation, il se résout de lui-même, nous semble-t-il : Augustin n'a pas cherché un compromis avec la philosophie, mais adopta, dès qu'il en vit l'origine divine, la Révélation, telle que l'Écriture la lui donnait, telle que l'Église la lui proposait.

C'est une des choses que M. Krüger a vu clairement : l'évolution d'Augustin n'est pas d'ordre philosophique mais due à l'approfondissement de sa connais-

sance de l'Écriture (p. 35). L'opuscule entier de M. K. est remarquable. Il y défend avec talent la valeur documentaire des Confessions : La contradiction apparente avec les Dialogues philosophiques est de pure imagination, dit-il ; et il illustre sa pensée par le cas analogue de Luther. Au reste, ajoute-t-il, il ne faut pas voir dans les Confessions des vues générales spéculatives ; la conversion qu'y raconte Augustin se développe sur un autre plan, celui de la *conversio morum*. Comment s'étonner que, l'âme désormais pacifiée, le converti de Milan reprenne avec sérénité son travail intellectuel ? Il reste quelque chose cependant des remarques de Reitzenstein affirmant que l'évolution de la pensée d'Augustin se pourrait presque dessiner sans mentionner les Confessions. Cela ne tient pas seulement, dit M. K., au but de celles-ci. Il faut reconnaître qu'Augustin, resté spéculatif, s'alimente davantage à la doctrine paulinienne du Christ éternel et mystique qu'à la révélation plus concrète des synoptiques. La figure du Christ serait presque secondaire dans sa grandiose synthèse du salut et de la prédestination (p. 24).

M. Adam est d'un avis opposé, qu'il exprime avec force dans son très beau discours. Il reconnaît à la doctrine du Christ une place si prépondérante dans la théologie augustinienne, que même les thèses sur la prédestination n'apparaissent qu'au second plan (p. 41). Cette doctrine du Christ est celle du Sauveur vitalement uni aux sauvés, comme la tête aux membres. M. A. estime que nul Père, nul théologien, n'a si profondément scruté la doctrine du Corps mystique ; et il ajoute que l'avenir de la théologie se trouve manifestement dans cette direction. A vrai dire, cet enseignement ne fut que graduellement présenté et développé.

On suit sans trop de difficulté les étapes de la pensée d'Augustin. La conversion le fait catholique. Il croit cependant encore à l'excellence du néoplatonisme et se persuade qu'il est assimilable, presque sans retouches, par un chrétien. Le christianisme est donc, pour lui, surtout une sagesse. Lorsqu'il devint prêtre, en 391, il eut à prendre contact plus assidu avec l'Écriture. Avec force et justesse, M. A. reconnaît là le principe de l'évolution ultérieure. Elle ne fut pas soudaine mais progressive. Elle le conduisit d'abord, la charge pastorale l'y invitant d'ailleurs, à reconnaître dans le christianisme la religion de la perfection morale et de l'amour. En 397, les Questions de Simplicianus orientèrent l'évêque vers l'étude intensive de S. Paul. Fait capital qui, plus que les autres causes, quoique avec elles, contribua à dégager la forme définitive sous laquelle Augustin envisagera maintenant le christianisme : celle d'une religion du salut par le Christ.

La triple étape de sa pensée a déjà été relevée par d'autres (cf . nº 461) en des termes presque identiques, mais M. A. a mis plus en évidence la complexité des éléments qui collaborèrent à cette évolution et seul il en a exalté le magnifique sommet : la doctrine féconde et illuminative de l'Église, Corps du Christ.

D. B. C.

687. J. Hessen. *Zur Methode der Augustinusforschung.* — Miscellanea augustiniana. Gedenkboek samengested uit verhandelingen over S. Augustinus bij de viering van zijn zalig overlijden vóór 15 eeuwen, uitgegeven door de PP. Augus-

tijnen der Nederlandsche Provincie. (Amsterdam, De Boek-centrale, 1930 ; in 4, xxix-579 p. Fl. 15.50 rel. 18) 374-381.

Examinant successivement, à titre d'exemples, les vues d'Augustin sur la connaissance de Dieu, sur la démonstration de son existence et sur la grâce, l'auteur montre combien la méthode historique, seule légitime ici, est souvent encore contrariée par l'esprit apologétique qui veut, coûte que coûte, harmoniser S. Augustin et S. Thomas. D. B. C.

688. B. Jansen, S. J. *Geist und Form der Philosophie des H. Augustinus.* — Miscellanea Augustiniana (Voir n° 687). 275-305

Étude méthodique. L'esprit de la philosophie de S. Augustin se résume en trois mots : C'est une philosophie de l'expérience, portant sur les réalités intérieures, essentiellement religieuse. D. B. C.

689. É. Gilson. *L'avenir de la métaphysique augustinienne.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 690-714.

690. J. Maritain. *De la sagesse augustinienne.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 715-741.

Le premier de ces articles reproduit le texte original dont nous avons analysé la traduction anglaise au n° 537.

Le second correspond pareillement au n° 536, mais donne un texte plus complet : l'article anglais a souffert de plusieurs coupures. D. B. C.

691. C. Butti. *La mente di S. Agostino nella Città di Dio* (Biblioteca agostiniana 18). — Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1930 ; in 8, 301 p. L. 10.

692. F. Cayré. *La Cité de Dieu.* — Rev. thom. 35 (1930) 487-507.

Le volume du P. B. donnera au lecteur italien qui reculerait devant les XXII livres du *De Civitate* le moyen de les parcourir agréablement. C'est une analyse détaillée, avec d'amples citations. Une bonne introduction ouvre ce bon volume.

Dès qu'on entreprend de définir ce qu'Augustin entendait par Cité de Dieu, on s'aperçoit que le concept en est complexe et subtil. C'est qu'en réalité l'évêque d'Hippone n'a pas cherché à se river à une logique trop étroite pour l'ample dessein qu'il poursuivait. Parmi les essais de réduire à quelques éléments essentiels les aspects de sa *Civitas Dei* celui du P. Cayré mérite l'attention. Il distingue, comme tout le monde, la Cité dans sa phase définitive au ciel, d'avec son état provisoire ici-bas. Est-elle toujours, en ce stade, l'Église ? Le R. P. croit plutôt que si, souvent, l'identification s'impose, on doit reconnaître, souvent aussi, un sens plus délicat, celui de « Cité chrétienne » c'est-à-dire d'État temporel tout vivifié par l'influence de l'Église, tout pénétré de l'esprit de foi.

Le P. Cayré insiste sur l'importance primordiale de la charité dans la *Civitas* si majestueusement décrite par le Docteur de la contemplation. D. B. C.

693. H. Robbers S. J. *Paedagogische Waarden bij den H. Augustinus.* — Miscellanea augustiniana (voir n° 687) 151-172.

Intéressante analyse du *De catechizandis rudibus*, avec effort pour caracté-

riser la méthode augustinienne. Celle-ci insiste sur trois points : 1) ne pas enseigner trop de choses ; 2) avoir un point sur lequel se concentre l'enseignement ; 3) adapter la leçon à l'auditoire. Le point essentiel du catéchisme augustinien était l'amour de Dieu pour l'homme. Quant à la manière de l'enseigner, Augustin ne procède pas systématiquement mais par la voie historique, en racontant les interventions divines de l'Ancien et du Nouveau Testament.Les considérations du P. R. sur ce point forment la meilleure partie de son article (p. 165-169). Il ne connaît pas l'excellente édition commentée du *De catechizandis*, due à M. Christofer (University of Washington, Patristic Studies, 8). D. B. C.

694. B. Pergamo O.F.M. *De S. Augustini methodo apologetica.* — Antonianum 6 (1931) 3-36.

S'inspirant des traités classiques, l'auteur n'a pas de peine à démontrer successivement qu'Augustin réclame des dispositions morales préalables à la foi, qu'il reconnaît la valeur apologétique du miracle et des prophéties, plus encore celle de l'admirable diffusion de l'Église.

Le tort de ce travail est de prétendre établir ainsi la « méthode » apologétique de S. Augustin. S'il est question de celle dont il a usé pour parvenir à la foi, elle comporte encore, entre autres, un élément capital dont parle à peine l'auteur : la découverte progressive de la valeur adéquate et transcendante de l'Écriture et des dogmes chrétiens pour satisfaire les besoins de l'esprit et du cœur humains (cf.*Conf.*, VI, 5, 8). Si par méthode apologétique, l'on entend celle qui convient à tous et qu'Augustin aurait adoptée par un choix de préférence, on peut douter que le grand Docteur ait jamais eu de méthode. Au reste, il serait facile en parcourant ses œuvres, d'ajouter aux arguments retenus par le P. P. maints éléments de crédibilité humaine reconnus par Augustin comme conduisant utilement à l'instant mystérieux où Dieu verse dans l'âme sa lumière. D. B. C.

695. H. Lindemann. *Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins.* Inaugural-Dissert. — München, A. Küspert, 1930 ; in-8, 79 p.

Le souhait, exprimé récemment dans cette Revue (3, 1931,p. 87), de voir traitées critiquement les notices d'Augustin sur les divinités païennes, vient d'être en partie satisfait. M. L. s'occupe dans sa très intéressante brochure, des seuls enseignements fournis par le *De Civitate Dei* et concernant les seules divinités secondaires, c'est-à-dire, en somme, les dieux familiers.

L'analyse démontre qu'Augustin dépend de Varron seul. Qu'il s'agisse du IVe livre, du VIe ou du VIIe, une conclusion s'imposerait, identique : Varron avait fait œuvre d'archéologue en dressant le catalogue de dieux anciens dont le culte était à peu près périmé. On s'étonne que, appliqué à réfuter la religion païenne, Augustin se soit abstenu d'étudier plutôt le culte des grandes divinités ou celui des dieux orientaux, si répandu alors. « Les génies familiers qu'il pourfend n'étaient plus vivants depuis longtemps déjà », dit L. (p.56). Est-ce si sûr ? Par delà les lettrés, Augustin visait le peuple, dont on a plus d'une preuve qu'il restait attaché à ses pratiques superstitieuses traditionnelles. Il n'est d'ailleurs pas possible de juger l'attitude d'Augustin en se basant sur le seul *De Civitate Dei*. Un relevé fait par S. Madden (cf. *Rech. théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 87) suf-

fit à montrer combien Augustin restait attentif à la vie religieuse païenne de son temps. D. B. C.

696. C. Boyer. *Philosophie et Théologie chez saint Augustin.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 503-518.

La conversion d'Augustin venant après ses déceptions philosophiques, n'est aucunement adhésion à un système nouveau, mais soumission à une autorité.

Cependant, l'âme du grand Docteur ne consent pas à se priver des lumières de la philosophie. Sa découverte des *Ennéades*, en le libérant définitivement de tout matérialisme, le remplira d'une joie profonde : l'harmonie intérieure s'opérait en lui.

Depuis, il n'a jamais confondu le domaine de la foi et celui de la raison. Quelque temps cependant il demandera trop à celle-ci dans la justification du dogme. Le P. B. montre que ce n'est qu'à partir de l'épiscopat qu'Augustin maintiendra la philosophie à sa place : pour les vérités rationnelles du christianisme, elle les éclaire en elles-mêmes ; pour les dogmes surnaturels, elle aide à mettre en valeur, au moins négativement, leur harmonie foncière avec les certitudes philosophiques. D. B. C.

697. B. Capelle O.S.B. *Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin.*—Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 410-419.

Doctrine condensée dans les *Tractatus* XCVI, XCVII, XCVIII *in Johannem.* Il n'y a pas deux enseignements, l'un pour les simples, l'autre pour les spirituels. Le progrès est cependant nécessaire. Il sera de deux sortes : dans l'ordre dogmatique, perception plus claire ; dans l'ordre théologique, élaboration plus poussée. Mais la règle de foi demeurera souveraine. De plus, il faut se garder de comprendre de façon uniquement intellectuelle le progrès religieux : il est aussi, et avant tout, moral. C'est le « maître intérieur » qui l'opère dans l'esprit purifié par la charité. « In caritate proficite ! » s'écrie Augustin. D. B. C.

698. C. J. Costello. *St. Augustine's doctrine on the inspiration and canonicity of Scripture.* Dissert. — Washington, Catholic University of America, 1930 ; in 8, xiii-108 p.

La doctrine de S. Augustin sur l'inspiration et le canon des Écritures a déjà été trop étudiée pour que la thèse du P. C. se présente comme une œuvre sensationnelle. Mais si elle n'apporte du nouveau sur aucun point, elle a le mérite de donner une vue d'ensemble et de grouper un grand nombre de textes de S. Augustin. Peut-être le cadre de la 1re partie, emprunté au traité de l'inspiration, n'est-il pas tout à fait adapté à la pensée augustinienne. Je ne vois pas non plus l'intérêt qu'il y a à mêler Lenormant et d'Hulst, Léon XIII et Benoît XV à une étude historique sur un docteur du ve siècle. Ce n'est pas cela qui nous aidera à saisir son point de vue. La bibliographie est surchargée d'ouvrages qui n'ont rien ou peu à voir avec le sujet traité. La citation du P. Portalié (p. 23-24) n'est pas à chercher à l'article *Inspiration* dans *Dict. Théol. cath.* 7, c. 2121, mais à l'article *Augustin*, dans *Dict. Théol. cath.* 1, c. 2343. La traduction pourrait être plus nuancée : « Augustine was the first to affirm the plurality of the literal sens in Scripture. He did no affirm it absolutely. » Texte original : « Augustin mit

le premier en avant, sans l'affirmer absolument, la théorie du sens littéral... »

D. B. BOTTE.

699. M. COMEAU. *Saint Augustin exégète du quatrième évangile.* (Études de Théologie historique). — Paris, G. Beauchesne, 1930 ; in 8, x-420 p. Fr. 48.

Le livre de Melle C. nous sort de l'ornière habituelle. Qu'on ne m'accuse pas de partialité. Son mérite n'est pas d'avoir choisi, parmi les divers aspects de S. Augustin, l'exégète de préférence au philosophe ou au théologien ; c'est bien plutôt d'avoir renoncé à ce morcelage. A étudier isolément l'exégète, le philosophe, le théologien, etc. on risque d'oublier qu'il n'est pas seulement l'un ou l'autre, qu'il est tout cela à la fois, et bien plus encore évêque, homme d'action. Une étude sur S. Augustin exégète ne nous aurait probablement fait connaître qu'une abstraction. En étudiant au contraire les *Tractatus in Joannem*, Melle C. nous met en contact avec la puissante personnalité d'Augustin parvenue à la maturité de son talent et de sa vie intérieure. L'exégète apparaît et sa méthode ne nous est pas moins bien connue que si on nous l'avait réduite en formules abstraites. Mais il y a bien autre chose que de l'exégèse dans ce livre et c'est fort heureux. Tout n'est pas neuf, naturellement. Melle C. a dû toucher à des sujets battus (p. ex. la pluralité des sens de l'Écriture). Elle a eu le bon esprit de ne pas les rebattre avec insistance. Son livre est neuf, attrayant. Il n'a pourtant rien de superficiel et il est toujours bien informé, là même où l'on sent que l'auteur se trouve moins à l'aise (p. ex. la question des textes bibliques, p. 51-58).

Après un aperçu de l'exégèse du IVe Évangile avant S. Augustin (ch. I), l'ouvrage comporte une partie générale qui étudie la formation littéraire de S. Augustin et ses procédés d'herméneutique (ch. II), la question de la pluralité des sens littéraux, résolue par la négative (ch. III), enfin l'exégèse allégorique (ch. IV). L'étude proprement dite des *Tractatus* ne commence qu'au chapitre V. L'auteur s'attache d'abord au symbolisme augustinien : les figures de l'Église (ch. V) et l'interprétation des paraboles (ch. VI). Les chapitres suivants sont consacrés à la doctrine : la genèse de la foi(ch. VII), les textes trinitaires (ch. VIII), les noms du Christ (ch. IX), le Christ total ou l'Église (ch. X), la vie intérieure du chrétien (ch. XI, déjà publié dans les *Rech. Sc. relig.*, et analysé ici ; cf. nº 372).

Le plan est peut-être légèrement déconcertant, mais la méthode est bonne. Pour juger équitablement les *Tractatus*, il nous faut aujourd'hui un effort d'adaptation. A notre point de vue, on y trouve, à côté de beautés incontestables, des longueurs, des inexactitudes, voire des puérilités. Melle C. a su situer ces homélies dans leur milieu africain du ve siècle et pénétrer la mentalité du saint évêque, la sollicitude de sa charge pastorale, le développement de sa vie religieuse. Cela permet d'excuser les déficiences de S. Augustin, qui sont celles de son temps, et de mieux comprendre sa grandeur, qui est celle d'un des plus puissants génies du christianisme. Après quinze siècles, il reste un saint moderne et, pour le mieux comprendre, on ne peut s'empêcher d'établir des rapprochements avec un Pascal, un Newman, un Jacques Rivière. Le danger est qu'on risque de le moderniser un peu trop. Melle C. ne se laisse pas prendre à la similitude des formules et elle sait voir aussi les différences (p. 231). De même, elle se garde de vouloir retrouver une théorie de la contemplation mystique dans l'ascension par les créatures, connue surtout par ce qu'on a appelé l'*extase d'Ostie*, et dont le procédé

se retrouve dans les *Tractatus* (p. 388-389). Tout cela dénote un sens historique parfait.

Du point de vue de la critique moderne, il est facile de reconnaître les côtés faibles de l'exégèse de S. Augustin. Il est plus délicat d'apprécier ce qui fait la vraie valeur des *Tractatus* ; leur richesse doctrinale, l'abondance de vie religieuse qui s'en dégage. Melle C. a apporté à son travail une sympathie intelligente qui lui a permis de comprendre sans tout admirer. Au point de vue de l'explication doctrinale, il y a beaucoup à prendre dans les *Tractatus*. Mais il y a aussi des réserves à faire et Melle C. l'a fort bien vu. Elle note, par exemple, la nuance qui distingue la conception johannique de la foi de celle de S. Augustin (p. 193-194) ; elle remarque que le saint évêque introduit parfois la prédestination là où elle n'a que faire (p. 210). Ce beau livre a le double mérite de mieux faire connaître S. Augustin et d'aider à comprendre la doctrine du IVe Évangile.

D. B. Botte.

700. H. Roles. *St. Augustins theologische Auffassung von Schriftwort im allgemeinen und von Johannesevangelium in besonderen auf Grund seiner Johannes-Traktate.* — Pastor bonus 42 (1931) 97-113, 189-201.

M.R. expose avec clarté les doctrines d'Augustin sur l'Écriture. C'est, en petit, ce que Melle Comeau s'est donné la peine d'illustrer plus largement. (voir *Bull.* n° 699). D. B. C,

701. F. X. P. Duijnstee. *St. Aurelius Augustinus over Kerk en Staat.* — Tilburg, Nederlandsche Boekhuis, [1930] ; in 8, viii-428 p. Fl. 4.25.

A la lumière des événements, S. Augustin, luttant contre les Donatistes, élabora une ecclésiologie presque complète. Au point de vue du théologien, ses enseignements ont été récemment étudiés au mieux par Mgr Batiffol (*Le catholicisme de saint Augustin.* Paris, Gabalda, 1920). Le livre du P. D. n'a pas la prétention de renouveler le sujet mais seulement de le présenter de façon utile au grand nombre. En cinq chapitres il étudie l'Église, son origine, son autorité, sa visibilité, ses notes. Le chapitre suivant est réservé à l'idée augustinienne de l'État. Enfin, en trois substantiels aperçus se trouvent exposés les rapports entre Église et État.

De ce livre consciencieux aucune doctrine ne se dégage en particulier relief. A signaler seulement la franchise avec laquelle l'auteur blâme l'évêque pour le *Compelle intrare* appliqué aux Donatistes (p. 348-352). A vrai dire, les circonstances atténuantes plaidées en faveur d'Augustin sont faibles. Batiffol avait mieux tenu compte des faits et, somme toute, le problème principiel n'est pas entièrement clair. Le plus doux des saints, François de Sales, ne sera-t-il pas amené aux mêmes extrémités qu'Augustin ? D. B. C.

702. E. Göller. *Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortwirkung im Mittelalter.* Vortrag. — Freiburg i. Br., Herder, 1930 ; in 12, 30 p. Mk. 0.80.

Assez complète, mais rapide esquisse des doctrines augustiniennes sur l'ori-

gine, le but, les devoirs de l'État, sur l'Église et sa constitution, sur les problèmes de leurs rapports. Un très bref aperçu signale l'action de ces doctrines jusqu'aux temps modernes. D. B. C.

703. F. Sanders, O. Carm. *Augustinus en God.* — Miscellanea augustiniana (Voir n° 687) 306-322.

On ne trouvera dans ces pages aucune vue nouvelle. C'est une agréable synthèse : quelles sont les dispositions pour aller à Dieu ? quelle voie y mène ? que savons-nous de lui ? D. B. C.

704. J. Hessen. *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis.* — Berlin, F. Dümmler, 1931 ; in 8, 328 p. Mk. 12.

M. H. a déjà publié plusieurs ouvrages sur la philosophie de S. Augustin, qu'il étudie depuis longtemps. Il n'entend pas ici répéter tout ce qu'il a dit ailleurs, mais tout synthétiser et mettre tout au point. C'est nécessaire, car ses publications antérieures lui ont valu plus d'une critique. Si nous ne nous trompons, ce dense volume est l'un des plus importants qui aient été publiés à l'occasion du centenaire. Il est écrit avec grande clarté et veut traiter à fond tous les problèmes. Sa méthode est très nettement historique.

Après une introduction où est revendiqué pour Augustin le titre de « Platon chrétien » qui symbolise les deux sources de ses convictions philosophiques, un premier livre traite de la noétique en général.

Il suffit d'étudier sans parti pris pour reconnaître vite qu'A. professe le dualisme anthropologique de Platon : l'âme et le corps ne sont pas une substance, mais deux. L'abstraction n'est donc pas à l'origine de nos concepts. A. parle du « monde des Idées » comme Platon, mais le christianisme lui inspire de reconnaître en Dieu même le siège de ces Idées. Il corrigera encore Platon en écartant l'anamnèse, qu'il remplace par sa doctrine caractéristique de l'illumination. Qu'est-ce au juste ? Ici l'auteur, suivant le conseil de Grabmann, entreprend d'analyser suivant leur succession chronologique les œuvres d'A. capables de le renseigner (p. 79-95). Il classe ensuite en quatre systèmes les interprétations qui ont été données, pour finir par proposer assez brièvement la sienne : irradiation de la lumière divine permettant une intuition de la vérité elle-même en Dieu. C'est donc très proche d'un certain ontologisme. M. H., il est vrai, étudiera plus loin (p. 253) avec soin le problème, et lavera Aug. de toute tache. Cependant, le point névralgique, touché p. 211, n'est pas sans m'inspirer quelque crainte : peut-on attacher tant d'importance à la distinction entre l'« aspect logique » de la divinité, objet supposé de l'intuition intellectuelle, et son « aspect ontologique » ? Quelle valeur garde cette distinction dans l'ordre du réel ? Or, nous sommes ici au centre du problème car, ailleurs, parlant de la connaissance de Dieu, l'auteur assure qu'il faut distinguer chez Aug. la connaissance rationnelle et la mystique. Celle-ci est certainement l'intuition de l'essence divine, M. H. est sur ceci plus catégorique (p. 257-245) que partout ailleurs, et il déduit sa conclusion au moins autant de l'attitude générale de la pensée augustinienne que d'affirmations expresses du Docteur d'Hippone. Mais si la connaissance rationnelle est elle-même une intuition de Dieu, en quoi diffère-t-elle de la mystique ? Sans doute encore une fois parce que son objet c'est l'Idée, c'est-à-dire cet « aspect logique » de Dieu,

auquel nous voici encore renvoyés. On a l'impression de côtoyer des abîmes. Tout serait plus facile si l'on pouvait penser que, malgré son génie, Aug. professa un certain ontologisme, assez distant sans doute de celui de Malebranche ou de Gioberti.

Le livre contient dans sa seconde partie une analyse très poussée de la preuve de Dieu augustinienne, d'après le *De libero Arbitrio*. Au moment de la juger, M. H. fait observer que, à se placer au point de vue d'Aug. lui-même, il n'est pas question d'accuser la preuve de passer de l'ordre idéal à l'ordre réel, car pour lui l'ordre idéal est celui des Idées, c'est-à-dire un ordre éminemment objectif et réel. Bonne remarque en effet. Mais il en résulte que, pour qui n'adopte pas la conception platonicienne du monde intelligible, la preuve perd sa force probante. M. H. l'admet tout en montrant par quels principes (p. 180) elle reste toujours actuelle.

La fin de l'ouvrage est consacrée à comparer Augustin et S. Thomas. Comparaison qui est un perpétuel contraste. S. Thomas n'est d'accord qu'avec S. Augustin mal compris.

Ce livre est de ceux dont il est impossible désormais de faire abstraction. Au fond, la pensée en est assez radicale. Il sera discuté. Mais comme l'auteur s'est placé avec énergie sur le terrain historique dont l'une des bases est le platonisme certain d'Augustin, toute discussion qui négligerait de partir de ce même point serait vaine : elle ne rencontrerait pas l'adversaire. D. B. C.

705. I. Sestili. *Argumentum augustinianum de existentia Dei.* — Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae ab Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis indictae. Romae, 23-30 aprilis 1930 (Taurini, Marietti, 1931 ; in 8, 344 p. L. 25) 241-270.

D'après l'auteur, ce qui spécifie l'argument augustinien, c'est que « l'immuable essence de l'intelligible exprime une vérité absolue de l'ordre idéal, sur quoi se fonde l'argument qui conclut à la Vérité subsistante » (p. 242). On voit comment ce principe est distinct de celui qui anime la preuve aristotélicienne, comment aussi il engendrera la preuve anselmienne. Le Prof. S. estime qu'Augustin ne diffère pas ici essentiellement de S. Thomas.

On lira avec intérêt, en fin de l'article, le résumé des discussions soulevées à ce propos. D. B. C.

706. F. Cayré. *Contemplation et raison d'après saint Augustin.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 331-381.

707. R. Jolivet. *La doctrine augustinienne de l'illumination.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 382-502.

Encore que l'objet de ces deux articles considérables ne soit pas rigoureusement identique, ils ont trop de points communs pour ne pas être utilement rapprochés.

Le P. C. a depuis longtemps envisagé la doctrine augustinienne en fonction de la contemplation, qui est évidemment un sommet. Le danger existe de ne point suffisamment distinguer le côté mystique de cette doctrine d'avec le système psychologique qu'elle implique. Le P. C. commence son exposé en montrant les préparations ascétiques de la contemplation. L'acte lui-même est d'ordre surnaturel et mystique, une « vision de Dieu », passagère mais rayonnante, car sa lumière dirigera l'activité de l'âme. Ici commence la discussion sur les fondements

rationnels de la contemplation. *Per summa capita* le R. P. parle d'abord de l'homme et de l'âme, sans s'expliquer à fond sur l'anthropologie d'Augustin ; il esquisse ensuite un résumé de la doctrine augustinienne des « idées » : pas d'ontologisme ni d'innéisme — il a dit ailleurs (cf. n. 162) comment on exprimerait mieux la thèse psychologique d'Augustin en parlant d'« intuitionnisme à tendance mystique » qui, pense-t-il, se rapprocherait de l'abstraction thomiste plus que de toute autre mode d'opération : c'est en elle que l'âme voit les vérités immuables, par quoi elle-même est l'image de Dieu. La contemplation, œuvre de la Sagesse en nous, nous fait aimer et par là mieux connaître et mieux vivre.

La longue étude de M. J. est plus réservée sur les aspects mystiques du problème. Le professeur de Lyon ne croit pas plus que le P. Cayré à l'innéisme, mais il est plus en peine de justifier son opinion parce que franchement — et à notre sens, avec toute raison — il reconnaît que la psychologie augustinienne ne considère pas l'âme comme unie substantiellement au corps. Pas d'abstraction possible, donc. Dès lors, si l'on exclut l'ontologisme, on semble acculé à l'innéisme platonicien. Bien des textes d'Augustin favorisent cette solution très simple, mais d'autres y sont contraires. M. J. écarte patiemment, l'un après l'autre, les premiers. Il pense que, d'après Augustin, les sens ont leur part dans l'origine des idées, mais à titre extrinsèque. Au reste ce problème n'est pas celui auquel le Docteur d'Hippone veut répondre directement : il s'attache plutôt à rechercher d'où nous vient la certitude de nos jugements, et il se trouve ainsi amené à la doctrine du Maître intérieur et de l'illumination. Tandis que le P. Cayré ne veut pas y voir une influence spéciale de Dieu, M. J. l'admet, après S. Bonaventure. Il ne se demande pas si l'action illuminatrice est d'ordre surnaturel, mais plutôt si l'on peut, avec S. Thomas, l'identifier avec la motion à l'acte. M. J. ne le croit pas. Il pense comme M. Gilson que S. Augustin n'attribuait pas à la raison la vigueur native que lui reconnaîtra le Docteur Angélique. D. B. C.

708. F. CAVALLERA. *Les premières formules trinitaires de saint Augustin.* — Bull. Littér. ecclés. 31 (1930) 97-123.

709. F. CAVALLERA. *La doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ».* — Rech. Théol. anc. méd. 2 (1930) 365-387 ; 3 (1931) 5-29.

En étudiant la façon dont Augustin parle de la Trinité avant son grand ouvrage *De Trinitate*, on peut mesurer l'originalité et l'importance de celui-ci. En fait, presque partout, Augustin se borne à l'énoncé du mystère. Il n'en esquisse que rarement et timidement l'explication. Le *De Fide et Symbolo* est l'ouvrage le plus important à ce point de vue, surtout à propos du Saint-Esprit. Augustin a plusieurs fois tenté d'exprimer le mystère en recourant aux analogies. Mais l'image psychologique, qui dominera dans le *De Trinitate*, est restée jusque-là secondaire.

La théologie particulière du Saint-Esprit fut peu poussée par Augustin. Par une documentation très copieuse, le P. C. permet de suivre sa pensée : quels noms il donne à l'Esprit-Saint ; ce qu'il dit de sa divinité, de sa « propriété », de son œuvre. On s'appuie volontiers sur lui pour établir que la troisième personne procède par voie de volonté. L'auteur démontre — et c'est sans doute le point le plus intéressant de son étude — que la théologie latine a ici développé et beaucoup dépassé l'authentique pensée d'Augustin. D. B. C.

710. M. T.-L. Penido. *Cur non Spiritus sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustinus et S. Thomas.* — Rev. thom. 35 (1930) 508-527.

Il est curieux de constater que S. Augustin, hanté par ce problème, n'est pas parvenu à le résoudre. Il avoue sa complète impuissance. Jusqu'au XIIe siècle, la théologie occidentale n'avancera pas sur ce point, et jusqu'à S. Thomas aucune réponse vraiment satisfaisante ne sera donnée. Le Docteur angélique, poussant à fond la distinction entre les processions *per intellectum* et *per voluntatem* et scrutant la valeur du terme révélé *Verbum*, réussit enfin à élaborer une solution désormais classique.

Il se fondait sur les explications « psychologiques » d'Augustin, dont il dépend donc essentiellement. Comment le Docteur d'Hippone n'avait-il pas réussi? C'est que, pour lui, l'analogie est purement psychologique : en somme son système ne fournit qu'une image ingénieuse de la Trinité. S. Thomas a transformé l'analogie purement psychologique en analogie « transcendante » fondée sur la métaphysique.

Telle est la thèse de l'auteur. Il n'est pas douteux que la dialectique de S. Thomas ne soit ici plus vigoureuse que celle d'Augustin. Mais je doute fort que l'ambition de celui-ci ait été moindre, et différente l'analogie qu'il tentait de découvrir et d'expliquer. D. B. C.

711. T. G. Ter Haar, O. E. S. A. *De divinatione daemonum.* — Miscellanea augustiniana (voir n° 687) 323-340.

Le bref traité d'Augustin répondant à l'objection païenne : « Les démons savent prédire l'avenir », est ici analysé et mis très soigneusement en relation avec la doctrine augustinienne sur les mauvais esprits.

En voici les points essentiels : Le sens chrétien du mot « daemon » est plus limité que le païen ; la cause de la chute des mauvais anges fut l'orgueil ; sans être corporels, ils ne sont point de purs esprits ; leur habitat est entre ciel et terre ; ils ne connaissent que conjecturalement et par voie indirecte le secret des cœurs et l'avenir. Très sévère, Augustin repousse toutes les formes de divination. Il n'admet même que dans un cas extrême la pratique d'ouvrir au hasard les Livres saints pour y trouver une règle de conduite immédiate. Cependant le « Tolle, lege » résonnait trop heureusement dans son âme pour qu'il pût articuler contre ce geste un absolu veto. D. B. C.

712. Hieronymus a Parisiis O.M.Cap. *De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini.* — Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae (voir n° 705) 271-311.

Traitement très scolastique de l'important sujet. En quelques thèses précises l'auteur veut établir que S. Augustin a enseigné l'union substantielle, dans le sens où l'entend la théologie d'aujourd'hui.

Très caractéristique de la méthode est le fait que nulle mention n'est faite de l'influence platonicienne sur la psychologie d'Augustin avant la page 293, où elle se trouve présentée sous forme d'objection. Un seul texte y est cité, et toute idée d'évolution et de progrès dans la pensée d'Augustin est expressément écartée.

Il y avait une intéressante étude à faire, mais il eût fallu prendre la voie op-

posée : partir de la doctrine platonicienne pour examiner ce qu'Augustin en garda, ce qu'il rejeta toujours, comment et sous quelles influences il s'en dégagea. Ce point commande toute la doctrine psychologique d'Augustin. D. B. C.

713. A. Bukowski S. J. *L'opinion de saint Augustin sur la réincarnation des âmes.* — Gregor. 12 (1931) 57-85.

Rassemble judicieusement les textes où, critiquant les manichéens et les platoniciens, Augustin se tient à la doctrine catholique. Il raisonne, mais son attitude est dictée par l'argument d'autorité. D. B. C.

714. A. Carron O. M. I. *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas.* — Angel. 7 (1930) 487-514.

Il ne peut être question de douter qu'Augustin ait admis dans le Christ une science divine et une science humaine. Il est non moins douteux qu'il a exclus du Christ-homme toute ignorance. Ceci posé, si l'on examine les doctrines augustiniennes en fonction des problèmes de la théologie postérieure, on est amené à se demander s'il reconnaissait au Sauveur la science de vision et la science infuse.

Le P. C. répond affirmativement à la première question et cite les textes classiques, laissant entendre que le premier seul possède valeur de preuve. Cela même est-ce sûr ? Il s'agit du traité *De diversis Quaest.* 83, q. 65 n. 2, où Augustin explique allégoriquement les linges de Lazare. Un lecteur exigeant serait tenté de n'y voir affirmée que l'omniscience de Jésus. Il ne suffit pas pour conclure davantage d'observer que, au reste des hommes le voile ne sera enlevé d'après Augustin que *ut facie ad faciem videamus*, car, précisément, tout le passage oppose le cas du Christ au nôtre. En ce qui concerne la science infuse, l'auteur avait débuté par une excellente remarque, tendant à montrer que, suivant la psychologie néoplatonicienne de S. Augustin, pareille question n'a pas de sens. Malheureusement il n'a pas persévéré dans cette ligne ferme. D. B. C.

715. R. Garrigou-Lagrange. *La volonté salvifique chez saint Augustin.* — Rev. thom. 35 (1930) 473-486.

L'article, dans la partie directement consacrée à S. Augustin, se borne presque à relever les textes supposant la volonté salvifique inefficace, dite plus tard conséquente. Le plus notable est le classique *De Spiritu et littera* , c. 33. Les autres sont contestables : le *De catech. rud.*, c. 26, ne parle que de la volonté générale du salut ; et les deux passages contre Julien relèvent seulement que le Sauveur est mort pour tous — parole d'Écriture qu'Augustin n'a certes jamais reniée !

Au fond, le problème ne se devrait plus traiter pour lui-même. Comme il est évident qu'Augustin n'a jamais distingué formellement deux sortes de volontés salvifiques, on est amené à déduire sa pensée de sa doctrine générale, notamment sur la conduite de Dieu vis-à-vis des âmes qui se damnent. Il est assez superflu de parler de *voluntas* et de *velleitas* quand on n'est pas d'accord sur les réalités que recouvrent ces deux termes. D. B. C.

716. V. Capanaga. *Algo sobre teologia de la acción* (En torno a la filosofia agustiniana). — Relig. Cult. 13 (1931, I) 232-247.

Traite avec délicatesse, du point de vue surtout psychologique, la manière dont, sous la conduite de Dieu, se pose l'acte volontaire. Précisions sur la *delectatio*.

D. B. C.

717. C. Boyer. *Le système de saint Augustin sur la grâce.* Paraphrase du « De corruptione et gratia ». — Rech. Sc. relig. 20 (1930) 481-505.

Le P. B. poursuit ses études pénétrantes sur la pensée augustinienne. Il analyse ici l'un des traités capitaux de la controverse pélagienne, avec la volonté marquée de réagir contre les thèses du P.Rottmanner.Nul ne peut désormais faire abstraction de son vigoureux plaidoyer. Il démontre que les secours fameux, *auxilium quo* et *auxilium sine quo non* sont à entendre seulement de la prédestination. C'est donc seulement une vue générale qu'Augustin présente aux Adrumétains. Elle laisse l'ombre sur deux points : le rôle du péché originel et la valeur du libre arbitre chez l'homme déchu. En d'autres termes : le péché originel n'a-t-il pas blessé la volonté jusqu'à rendre moralement impossible l'action bonne ? Et, dans ce cas, ce péché ne suffit-il pas aux yeux d'Augustin pour absoudre d'injustice le Dieu qui condamne comme pécheur celui qu'il a rendu impuissant au bien ?

L'excellent article du P. B. n'épuise donc pas le problème. Son titre promet plus qu'il ne donne.

D. B. C.

718. A. Pastore. *Il principio d'amore di S. Agostino nel problema del rapporto fra la libertà e la grazia.* — Riv. di Filosof. 21 (1930) 345-368.

Ces pages nous plongent en pleine mystique. Il est certain que S. Augustin a revendiqué les droits de la liberté humaine et ceux, apparemment contradictoires, de la souveraineté divine. Il est clair aussi que, fièrement, il ne cherche aucune solution moyenne qui ôterait quelque chose des deux réalités à maintenir. Il est manifeste enfin que c'est la foi éperdue en l'amour de Dieu pour nous qui apaise l'âme que ce conflit sans issue inquièterait.

Mais si j'ai bien compris M. P., le « principe d'amour » contiendrait une solution non fidéiste, mais rationnelle, ou plutôt supérieure à la foi et à la raison.

Le moindre des défauts de son étude est de ne point appuyer de témoignages pris à Augustin, une affirmation qui concerne le contenu de sa pensée.

Une autre et lamentable tare est qu'on ne sait au juste ce qu'il veut dire. La forme absconse donnée à la pensée finit par la dissiper en paroles mystérieuses. On en jugera par cette définition de la «grande question» qui préoccupe Augustin, au sujet des rapports entre la liberté et la grâce : « C'est que le conflit étant une fois posé, la difficulté doit être vaincue dans l'amour et par l'amour,qui vit, en y participant,la liberté infiniment déterminante de la détermination divine (p. 361-362) ». *O altitudo!*

D. B. C.

719. L. Moereels, S. J. *Sint Augustinus en het Probleem der voorkomende Genade.* — Ons Geloof 16 (1930) 241-253 ; 449-461 (suites et fin. Voir *Bull.* nº 367).

Suite de l'article signalé plus haut. Analyse consciencieuse du *De Correptione et Gratia,* de la lettre à Vitalis et des doctrines de la *Collatio* XIII de Cassien combattues par Augustin. D. B. C.

720. E. Neveut. *L'apologie de la justice divine chez saint Augustin.* — Rev. apol. 51 (1930) 690-708.

Le problème de la justice de Dieu a été présenté à S. Augustin avec une acuité extraordinaire, par ceux que scandalisaient ses vues sur l'absolue gratuité de la grâce. Comment dès lors le pécheur est-il coupable et comment Dieu reste-t-il juste en le châtiant ? L'article du P. N. étudie cette controverse de façon analytique. Il a heureusement résumé les réponses d'Augustin. Avec quelques réserves il leur donne son acquiescement. Ceci est plus contestable : pour en venir à ce point où, ayant exposé on entreprend de juger, il eût fallu d'abord analyser et estimer l'opinion d'Augustin sur la liberté humaine et sa doctrine de l'octroi d'une grâce suffisante. Là gît le vrai problème de la justice de Dieu en face du péché de l'homme.

Chemin faisant, le P. N. discute quelques thèses. A l'encontre de Tixeront, pour qui il est clair qu'Augustin parle de grâces actuelles, il croit qu'il s'agit de la grâce habituelle. On est tenté de renvoyer dos à dos les deux auteurs, en contestant qu'à cette époque la distinction précise entre ces deux secours fût déjà établie. D. B. C.

721. H. Arendt. *Der Liebesbegriff bei Augustin.* Versuch einer philosophischen Interpretation (Philosophische Forschungen 9). — Berlin, J. Springer, 1929 ; in 8, 90 p. Mk. 6.90.

Très fouillée, cette étude se divise en trois parties. D'abord est analysé l'amour comme appétit, suivant la seule définition qu'en ait donnée Augustin. La base psychologique une fois posée, on en vient à distinguer d'après leur objet — éternel ou temporel — la *caritas* et la *cupiditas.* Appliquée au prochain, la notion de l'amour-appétit doit céder la place à une autre, plus désintéressée, objet de la seconde partie. Cette fois on part de l'ordre éternel des choses et de la création. Le rapport entre *creator* et *creatura* fonde un amour de bienveillance, qui a ses lois et son *ordinatio.* Enfin — troisième partie — la fraternité chrétienne, l'unité du Corps du Christ, ajoute à la notion d'amour un élément moins personnel que social.

Le style de cet opuscule inspire un certain effroi. Il se complaît dans l'abstraction transcendentale. D'où un premier inconvénient : Augustin y est cité moins souvent qu'il ne faudrait. Jamais l'auteur n'a laissé s'épancher devant nous l'âme du saint éprise de divin amour, et si émouvante dès qu'elle en parle.

Ensuite, et ce défaut est plus grave, la vraie force des aspects divers de la charité, surtout envers le prochain, n'a pas été décelée. Elle n'appartient pas à l'ordre philosophique ; c'est uniquement l'Évangile. Augustin suit simplement ses révélations sur le *mandatum novum.* Si M. A. s'en était avisé, il ne se serait

pas tant préoccupé de trouver — sans succès — une obscure logique déductive dans la suite des pensées du grand Docteur chrétien. D. B. C.

722. E. Neveut. *La théologie sacramentaire de saint Augustin.* — Divus Thomas, Piac. 34 (1931) 3-27.

Article horizontal, portant sur un trop vaste objet. L'idée augustinienne du sacrement y est d'abord présentée dans sa généralité. Puis, par un raccord subtil (p. 14) que l'on eût souhaité étayé de textes, l'examen va se limiter aux seuls sacrements au sens strict. Les affirmations contestables où insuffisamment démontrées se pressent.« Sur le même rang sont placés l'ordre, le mariage et la pénitence » (p.16). «Saint Augustin ne considère pas... la bénédiction de l'eau comme un élément nécessaire pour la validité de ce sacrement » (p. 17) etc.

Chaque point de cette esquisse a besoin d'être contrôlé. D. B. C.

723. B. Roland-Gosselin. *Les fondements de la morale de saint Augustin.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 519-538.

Malgré le lyrisme de la forme, très littéraire, qui pouvait faire craindre un aperçu quelque peu superficiel, ces pages brèves sont en fait un remarquable exposé de la plus attrayante matière.

Dieu se trouve au plus profond de notre vie morale, non seulement parce qu'il est notre béatitude, mais parce que,les raisons éternelles subsistant en lui, il est en définitive notre règle. Respectueux de la nature, l'évêque définit la vertu « l'ordre de l'amour » ; elle ne mutile donc rien, mais hiérarchise tout. C'est, en dernière analyse, dans la charité que se résumera la moralité humaine.

D. B. C.

724. C. Boyer, S. I. *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum.* — Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae (voir n° 705) 97-109.

Brève et claire réponse à ces deux questions : Quelle est la raison dernière de la moralité ? Comment nous est manifestée l'obligation morale ?

Augustin répond : la moralité des actes humains se mesure à leur aptitude à conduire l'homme à sa fin, c.-à-d. à posséder Dieu. Quant au héraut de l'obligation morale, c'est la conscience, même chez celui qui ignore Dieu législateur de l'ordre moral. D. B. C.

725. B. H. D. Hermesdorf. *Enkele Gedachten van S. Augustinus over de taak des rechters.* — Miscellanea augustiniana (voir n° 687) 188-196.

Il n'y a pas grand chose à dire sur les idées d'Augustin touchant la mission du juge. Elles portent la marque élevée et fine de son génie.

Le mérite de ces quelques pages est d'avoir réuni des textes distants.

D. B. C.

726. H. X. ARQUILLIÈRE. *Observations sur l'Augustinisme politique.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 539-556.

L'augustinisme politique, c'est la conception théocratique qui, abolissant en pratique la distinction entre ordre naturel et ordre surnaturel, ne conçoit le régime politique authentique qu'en fonction de l'Église : la *pax* et la *justitia* n'étant vraies que là où règne la foi. Toute la doctrine théocratique du moyen âge est en germe dans ces principes, et tout le moyen âge a cru, en les appliquant, appliquer des principes augustiniens. De nos jours on a repris cette thèse.

Avec souplesse et bon sens, M. A. montre qu'Augustin doit, ici comme ailleurs, être soigneusement distingué des « augustinistes ». Il a posé des principes inquiétants, mais d'autres passages de ses œuvres corrigent l'impression de radicalisme ; de plus, les circonstances n'étaient pas les mêmes : au XIe siècle l'Église sera devenue une tout autre puissance qu'au Ve. Augustin aurait usé alors de plus de nuances pour en parler. D. B. C.

727. Y. DE LA BRIÈRE. *La conception de la paix et de la guerre chez saint Augustin.* — Rev. de Philos. 30 (1930) 557-572.

La documentation de cette étude a été fournie à l'auteur par le chapitre de P. MONCEAUX. *Saint Augustin et la guerre*, dans le volume collectif : *L'Eglise et le droit de guerre* (Paris, 1920).

Il n'y a ici qu'une mise en œuvre, réduite elle-même à une idée, parfaitement présentée : l'apport augustinien à la question du droit de guerre est surtout sa définition de la paix : *tranquillitas ordinis.* Par elle se précise ce qu'est la vraie paix et quelles limites sont assignées à la guerre juste, qui ne peut avoir d'autre but que de reconquérir et d'assurer la paix. D. B. C.

VIe s. 728. B. POSCHMANN. *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter* (Breslauer Studien zur histor. Theol. 16). — Breslau, Müller und Seiffert, 1930 ; in 8, 244 p. Mk. 12.

M. P. continue avec vaillance, malgré les critiques qui ont accueilli son premier volume (*Bull.* n° 8 ; cf. n° 293, 294), ses études sur l'histoire de la discipline pénitentielle. Le présent travail embrasse le haut moyen âge. Avec sa clarté habituelle et d'ailleurs suivant la méthode déjà employée précédemment, M. P. étudie d'abord la discipline pénitentielle dans l'ancienne église celtique (p. 1-37) et chez les anglo-saxons (p. 38-57) ; puis la transplantation du régime celtique sur le continent, par Colomban et ses compagnons (p. 58-72), ainsi que l'acceptation du nouveau régime par le continent, notamment par la Gaule (p. 73-91) ; ensuite la réaction carolingienne contre ce régime et ce qui en résulta pour les deux formes de pénitence (p.92-101) ; enfin les principaux rites pénitentiels de cette époque, pour autant qu'on peut les connaître, et quelques questions spéciales, notamment touchant les peines imposées, l'obligation de se confesser, le ministre de la confession et de la réconciliation,le sens de la réconciliation (p. 102-232).

Le dessein de ce nouveau volume est principalement de montrer comment la pénitence privée a réussi à prendre et à prendre légitimement, du point de vue dogmatique, la place de la pénitence publique. Le fait d'abord de la supplanta-

tion. Le voici dans toute sa simplicité : Dès le VIe siècle on trouve chez les celtes une pratique pénitentielle spéciale, très différente de l'organisation que nous voyons auparavant, et à cette époque encore, sur le continent. Elle se distingue surtout par l'extension aux péchés moindres, par la suppression des conséquences sociales et juridiques, par son caractère réitérable et même, plus tard, par l'obligation d'y recourir. Elle a sa base et son expression caractéristiques dans les « livres pénitentiaux », espèces de tarifs pénaux, appliquant à la vie morale l'idée de « wergeld ».La nouvelle coutume se répand rapidement par l'intermédiaire des missionnaires irlandais (Colomban etc.), aidés plus tard par des collaborateurs anglo-saxons et continentaux, et s'implante en Angleterre, en Gaule, en Italie, en Germanie et en Espagne, ici non sans quelque résistance au début (cf. *Bull.* 562). Il faut attendre le IXe siècle pour que la Gaule, travaillant à restaurer ses forces religieuses, s'aperçoive qu'elle s'est écartée de la tradition des Pères.On réagit, mais ce n'est que pour aboutir à un compromis : *publica paenitentia de peccatis publicis, occulta de occultis.*

Nous voilà loin semble-t-il de l'ancienne discipline. Comment nous y raccrocher? M.P. refuse d'une part d'accorder trop d'importance à la confession monastique, non sacramentelle, dans la naissance de la pénitence privée. Il estime que pour s'être imposée si facilement et si entièrement, celle-ci a dû apparaître, comme un adoucissement opportun sans doute, mais jusqu'à un certain point en continuité avec la pénitence publique. D'autre part il croit retrouver dans la pénitence privée du haut moyen âge tous les éléments essentiels qui faisaient de l'ancienne discipline un sacrement : le regret des fautes, l'aveu, la satisfaction, la réconciliation par le prêtre.

La grande objection contre l'apparition plus ou moins soudaine de la pénitence privée sur le continent est évidemment l'absence de toute protestation, si on excepte l'Espagne (je ne crois pas que Châlons 650, p. 75-6, fasse allusion à une protestation). M. P. la prévoit et y répond par un texte de la *Vita Columbani* ordinairement bien informée : lorsque Colomban vint en Gaule *paenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebatur locis* (p. 64). La discipline pénitentielle comme la pratique chrétienne en général était en pleine décadence, en plein abandon. Dans le chaos du VI-VIIIe siècle il n'est pas étonnant qu'on ait perdu en Gaule le sens de la tradition antérieure. D'ailleurs le changement — M. P. aurait pu insister davantage encore sur ce point (cf. *Bull.* n° 8) — ne se présente pas précisément comme un coup d'état : il y a eu préparation de l'une et survie de l'autre.

Quant au caractère sacramentel de la pénitence tarifée, la difficulté vient de l'élément réconciliation. La réconciliation finale par le prêtre, qui était de rigueur sous l'ancienne discipline où il y avait vraiment *excommunicatio*, n'avait plus beaucoup de sens,celle-ci ayant une fois disparu. On ne la conserva semble-t-il que pour certains cas plus graves, relevant jadis de la pénitence publique. A s'en tenir aux premières apparences on pourrait croire que l'intervention de l'Église dans la pénitence tarifée était purement administrative et que toute la valeur de celle-ci résidait dans la satisfaction. En réalité l'intervention du prêtre est d'ordre judiciaire, même — et c'est loin d'être toujours le cas — lorsqu'elle se borne à « indiquer » une pénitence : le prêtre juge véritablement le pénitent et le délie moyennant telle satisfaction. Et c'est pourquoi seul le prêtre (quelquefois abusivement le diacre) pouvait administrer le sacrement.

Voilà dans ses lignes essentielles le livre de M. P. En somme, il développe et renforce la thèse de Mgr Boudinhon. Les résultats sont basés sur les seules sour-

ces imprimées. Les manuscrits obligeront peut-être un jour à nuancer çà et là, par exemple en ce qui concerne les survivances plus ou moins altérées de la pénitence publique. Mais il ne semble pas qu'ils doivent changer quelque chose à l'ensemble de la synthèse. D. M. C.

VIIIe s. **729.** BEATI *In Apocalypsin* libri duodecim edited by H. A. SANDERS (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 7).— Rome, American Academy, 1930 ; in 8, XXIV-657 p.

Il y a de longues années que M. S. s'occupe de Beatus de Libana. Ce n'est cependant que depuis le désistement de dom Ramsay en 1927 qu'il songeait à éditer critiquement, on pourrait presque dire publier — tant l'édition de Lopez (1770) est rare — les douze livres *In Apocalipsin*. M. S. dispose de 24 manuscrits à travers lesquels il distingue trois éditions successives et authentiques de l'ouvrage. La première représentée par N (*Madrid Bibl.Nac.H h 58* ; xe s. Fac-similé du fo 43r) et P (*Par. Nat. lat. 8878* ; XIe s. Fac-similé du fo 172 r) se date elle-même (IV, 5, 16) : 776. Elle diffère des deux autres par la teneur de la *Praefatio*. La seconde, dont le plus ancien et meilleur représentant est H (*Madrid Real Acad. Hist.33* ; XIe s.), se date de 784. La troisième avec Y (*New York Pierpont Morgan 644* ; xe s. Fac-similé du fo 185r) comme meilleur et plus ancien témoin, est de 786 et se caractérise tant par l'omission du chapitre VI, 7 *De Antichristo* que par l'addition de II, 2, 83-90 et de la dédicace à Etherius, *Praef.* 1, 9. Ce résultat est très important pour l'histoire littéraire. Il est regrettable que M. S. ne fait que l'indiquer (p. XV-XVIII), au lieu de lui consacrer une étude détaillée et démonstrative.

Quant aux sources de Beatus, M. S. en a confié l'examen à un de ses élèves qui, espérons-le, ne tardera pas à faire paraître ce complément indispensable de l'édition. M. S. touche cependant quelques points intéressants, notamment concernant le rapport de Beatus avec Apringius et Tyconius (p. XIX). Dans sa *praefatio*, Beatus nomme parmi ses sources Apringius, mais alors que la troisième édition ajoute à la liste Tyconius (et Irénée), les deux premières semblent les avoir omis. Or M. S. constate que la parenté très profonde avec Apringius ne s'explique que par une source commune, d'origine probablement africaine. Dès lors, croit M. S. il est probable que sous le nom de Apringius, Beatus utilisa pour ses deux premières éditions déjà un authentique Tyconius. Erreur de laquelle il se sera aperçu plus tard et qu'il aura corrigée en ajoutant à la troisième édition :... *firmata his auctoribus Iheronimo, Augustino, Ambrogio, Fulgentio Gregorio,* Ticonio, Irenaeo, *Apringio...*

Quant au texte lui-même, on n'a qu'à féliciter M. S. et de sa fidélité à la tradition manuscrite— le texte transmis étant souvent corrompu, la tentation de corriger aurait pu être funeste — et de la présentation extérieure, parfaite. Un détail seulement : il me paraît plus pratique de numéroter les lignes que les paragraphes. D. M. C.

XIe s. **730.** A. J. MACDONALD. *Berengar and the reform of sacramental doctrine.* — London, Longmans, Green and Co, 1930 ; in 8, XII-444 p. Sh. 21.

C'est la première monographie importante en langue anglaise et l'une des

meilleures sur le sujet. Quelque 200 pages sont consacrées à la biographie et aux écrits de Bérenger (p. 1-226), et presque autant à la doctrine. C'est dire que M. M. fait la part large à l'histoire du temps. M. M. est le premier à utiliser les cartulaires de l'époque. Aussi peut-on considérer ses chapitres sur l'origine, la jeunesse et la carrière publique de Bérenger (est-il vrai toutefois qu'il professa la médecine ?) comme définitifs. Pour les difficultés doctrinales de l'écolâtre de Tours, M. M. a raison de faire valoir l'intervention de l'élément politique, mais il en exagère certainement l'importance et l'action. Quant à la date de la Conférence de Brionne, je crois que M.M. a tort de faire crédit à Durand de Troarn (p. 67-8) et qu'il y a des arguments décisifs pour la placer après le synode de Vercelli (1 sept. 1050).

La partie doctrinale de M. M., qui embrasse toute la controverse eucharistique depuis le IXe jusqu'au XIIe siècle, est moins originale. Elle dépend très souvent de J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn, 1926). Mais l'esprit qui l'anime est tout autre : M. M. veut montrer comment la doctrine anglicane sur la présence réelle, qu'il tient pour évangélique et patristique,est aussi jusqu'à un certain point médiévale. De là les sympathies très marquées pour les tenants de la tradition augustinienne, Ratramne, Jean Scot, Bérenger etc. Son interprétation me paraît généralement objective lorsqu'il commente les « réalistes », et même lorsqu'il explique Bérenger. Peut-être exagère-t-il en appelant « climax of the orthodoxe defence (p. 284) » la malheureuse formule réaliste d'Humbert,imposée à Bérenger au concile de 1059 : *verum corpus*...sensualiter *non solum sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari*.Le *sensualiter*,qui n'a d'ailleurs pas été reçu parmi les théologiens de l'époque, montre simplement que la terminologie était encore en voie de formation et qu'on n'avait pas trouvé le mot juste pour expliquer contre Bérenger le mode de présence. De même M. M., tout en reconnaissant que Bérenger niait non seulement la transsubstantiation mais encore la présence réelle, a tendance à faire bénéficier son héros d'une interprétation platonicienne des termes *figura, saramentum*, qui donne au symbolisme de Bérenger une sorte de réalité mystique (p. 313, 323 etc.). Je crois que Bérenger professait un symbolisme assez vulgaire.

M. M. est moins heureux, me semble-t-il, dans sa manière de comprendre le courant augustinien, « spiritualiste », en particulier Ratramne de Corbie. S. Augustin ni Ratramne n'ont nié la présence réelle, ils ont simplement employé pour la désigner une terminologie spiritualiste. Question d'accent. D'ailleurs M. M. ne montre-t-il pas chez les « réalistes » les plus convaincus des traces non dissimulées d'influence augustinienne ? Le spiritualisme augustinien concerne le mode de la présence réelle non le fait de cette présence.

Malgré ces quelques défauts, le livre de M. M. est le plus complet et le plus utile que nous ayons en ce moment sur la figure de Bérenger. D. M. C.

731. F. STEGMÜLLER. *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin.* — Roma, E. Cuggiani, [1929] ; in 8, 61 p.

Ce travail fait partie d'une dissertation doctorale sur la doctrine de la prédestination chez les scolastiques jusqu'à saint Thomas d'Aquin. C'est une esquisse

très large étudiant en 60 pages l'idée de volonté salvifique universelle chez saint Augustin, chez les théologiens du IXe siècle, chez Anselme de Cantorbéry et ses successeurs jusqu'à saint Thomas. M. S. se propose de reprendre le sujet avec plus d'ampleur. Il convient dès lors, pour apprécier son travail, d'en attendre l'achèvement. Notons dès maintenant que M. S. tend à reconnaître un rôle important aux influences grecques — Jean Chrysostome au IXe siècle, Jean Damascène au XIIIe — dans l'adoucissement de la théorie descriptive de saint Augustin. D'autre part il ne parle pas du tout de l'évolution de l'augustinisme entre le Ve et le IXe s., évolution qui, à mon sens, est capitale pour la compréhension de l'histoire postérieure (Cf. *Bull.* n° 216).

Au reste les pages de M. S. sur saint Augustin, Godescalc, Raban Maur etc. me paraissent moins heureuses que celles qu'il consacre aux scolastiques. J'aurai sans doute l'occasion de revenir sur ces auteurs qui, il faut le dire, sont assez secondaires dans le plan de M. S. Un détail encore : la traduction du pseudo-Denis utilisée par Hincmar n'est pas celle de Jean Scot (p. 21), mais celle d'Hilduin de Saint-Denys (voir G. Théry dans *Rev. d'Hist. ecclés.* 21, 1925, p. 35 sv.).

D. M. C.

XIIe s. **732.** H. FLATTEN. *Die Philosophie des Wilhelm von Conches.* Inaug.-Dissert. — Koblenz, Görres-Druckerei, 1929 ; in 8, 195 p.

Guillaume de Conches fut avant tout philosophe, et philosophe platonicien. C'est cet aspect de sa physionomie que met en valeur la solide dissertation de M. F. Tour à tour défilent les théories de Guillaume sur la connaissance, les notions fondamentales de la métaphysique, la philosophie de la nature, la psychologie. Ce n'est pas le lieu de nous y arrêter ; signalons toutefois l'exposé relatif au Saint-Esprit, conçu comme l'âme du monde (p. 126-130).

Dans son étude de la morale de Guillaume de Conches, M.F. ne pouvait guère connaître l'édition critique du *Moralium Dogma Philosophorum* de M. Holmberg parue en même temps que son ouvrage (*Bull.* n° 228). Il n'y a d'ailleurs rien de saillant à dire de cette compilation d'aphorismes empruntés à la sagesse antique. M. F. signale cependant (p. 185-186) la place d'honneur décernée par Guillaume à la vertu de tempérance (sans doute parce que, aux yeux de celui-ci, cette vertu joue le rôle modérateur assigné plus tard à la vertu de prudence).

En théodicée, M.F. étudie spécialement (p.169-173) les preuves de l'existence de Dieu où Guillaume, négligeant l'argument aristotélicien du premier moteur utilisé par son prédécesseur Adélard de Bath, s'applique à la preuve téléologique excluant le hasard et à une preuve cosmologique tirée de la composition des êtres. Au sujet de la Trinité, M. F. signale la tendance de Guillaume, commune à plusieurs de ses contemporains (voir pour supplément d'information les textes apportés par M. Landgraf, *Bull.* n° 476), de trouver des *rationes necessariae* en vue d'étayer le mystère sur les données rationnelles.

Un des grands mérites de la dissertation de M. F. est d'avoir fait revivre le milieu intellectuel où s'est mû Guillaume de Conches, en évoquant les théories de ses maîtres et contemporains : Bernard de Chartres, Adélard de Bath, Honorius d'Autun, Abélard, Bernard de Tours, Thierry de Chartres, Guillaume de Saint-Thierry, etc. ; et ainsi cette monographie se double d'une instructive contribution à l'histoire de la grande école de Chartres.

D. O. LOTTIN.

733. J. Koch. *CR de H. Ostlender, Sententiae Florianenses* (*Bull.* n° 174). — Theolog. Revue 29 (1930) 448-449.

M. K. ajoute à la liste du P. Pelster (*Scholastik* 5, 1930, p. 451) quelques nouvelles corrections à introduire dans le texte des *Sententiae*. D. M. C.

734. M. Grabmann. *De quaestione « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata.* — Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae (voir n° 705) 110-139.

Si l'on excepte Magister Hubertus, Simon de Tournai, Prévostin de Crémone et peut-être Radulphus Ardens — pour ce dernier nous serions encore plus réservé que Mgr G. — tous les théologiens depuis Pierre Lombard, aussi bien de l'école franciscaine (Alexandre de Halès, Odo Rigaldus, Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta) que de l'ancienne école dominicaine (Richard Fishacre, Hugues de Saint-Cher, Bombolognus de Bologne, Pierre de Tarentaise et même Albert le Grand) tiennent pour la solution « augustinienne » : *aliquid potest simul esse creditum et scitum*. Il convient cependant de mettre à part Guillaume d'Auxerre, Jean de Trévise, Hugues Ripelin de Strasbourg qui posent la question d'une manière spéciale et inclinent plutôt, semble-t-il, vers la solution de Prévostin. Saint Thomas abandonne résolument la *sententia communior*, comme l'appelle Guillaume de la Mare, et entraîne à sa suite non seulement Annibaldus de Annibaldis, Jean de Sterngassen, Jean Quidort, Hervé de Nédellec, mais encore Guillaume de la Mare, qui appelle sa théorie *multum probabilis*, Richard de Mediavilla et même Jean Duns Scot. D'autres il est vrai l'attaqueront vivement, tels Thomas de Strasbourg, Pierre Aureoli, Durand de Saint-Pourçain, l'anonyme *Vat. lat. 1012* (dont Mgr G. se propose d'éditer les textes intéressant notre question) etc.

Mgr G. met bien en relief comment la différence de solution entre saint Thomas d'Aquin et les « augustiniens » vient d'une conception différente — *in sensu lato* ou *in sensu stricto* — de la science. Scot attirait déjà très opportunément l'attention sur l'importance de cette distinction : la foi et la science, dit-il, peuvent exister ensemble si on entend par science une connaissance au sens large (Augustin), elles ne le peuvent pas si on l'entend au sens strict, aristotélicien.

D.M.C.

735. H. Weisweiler S. J. *Handschriftliches zur Summa de penitentia des Magister Paulus von Sankt Nikolaus.* — Scholastik 5 (1930) 248-260. XIIIe s.

Cette *Summa de penitentia*, par sa diffusion aux XIIIe-XIVe siècles, rivalise avec celle de Raymond de Peñafort. On l'a attribuée jusqu'ici aux auteurs les plus divers. Le P. W. prend la bonne méthode pour éclairer ce problème : il examine la tradition manuscrite qui est très vaste, puis il tente de sérier les diverses recensions et de leur trouver un auteur.

Si l'on néglige les remaniements de moindre importance, on peut distinguer trois grands groupes de mss, nettement différents les uns des autres. Un de ces

groupes est ordinairement attribué à Bérenger, cardinal de Tusculum († 1323) ; c'est le plus récent, où la *Summa* est très abrégée et en même temps augmentée de nouvelles questions. Ce texte est celui de l'édition de J. LINDEBOOM dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 15 (1919) p.180-219. Les deux autres groupes se caractérisent surtout par l'absence dans l'un d'eux des renvois au Décret et d'un chapitre final *de vitiis principalibus et de virtutibus cardinalibus*. Ce texte mutilé se révèle légèrement postérieur à l'autre, en qui il faut donc reconnaître l'original. L'un et l'autre sont édités : l'original dans *Florilegium Casinense* IV, 1880, p. 191-215, le remaniement par R. DUELLIUS, *Miscellanea* I, 1723, p. 59-83.

Les mss les plus anciens connaissent comme auteur du traité primitif un certain *Magister Paulus presbiter Sancti Nicolai*. On a voulu y voir un chanoine de S. Nicolas près de Passau, ou Paul de Hongrie, dominicain de Bologne. La première identification est le fruit d'une erreur ; la seconde est vraisemblable, mais elle manque de preuve. Il reste que l'auteur, qui écrivait peu après 1215, est un canoniste et un religieux, peut-être dominicain. D. H. B.

736. C. KRZANIC O. F. M. *La scuola francescana e l'averroismo.* — Riv. Filos. neoscol. 21 (1929) 444-494.

Le P. K. n'a pas de peine à défendre les grands docteurs franciscains, Alexandre de Halès, Roger Bacon, Raymond Lulle, Duns Scot, Bonaventure, des prétendues sympathies averroïstes qu'on leur attribue quelquefois. Sa méthode est simple : exposer d'une part les principaux points de ce qu'on est convenu d'appeler l'averroïsme ; d'autre part la doctrine des maîtres susdits. Le P. K. s'en tient, on le conçoit, aux toutes grandes lignes. Sa description de l'averroïsme latin sera à reviser bientôt, sans doute, en quelques points (Cf. *Bull.* n° 624). Mais sa synthèse n'est pas sans mérite et montre ce qu'elle veut montrer.

D. M. C.

737. Fr. PELSTER S.J. *Intorno all' origine e all' autenticità della « Summa » di Alessandro di Hales.* — Civiltà cattolica 82 (1931, I) 37-49 ; 414-431.

Indépendamment du P. Gorce (*Bull.* n° 622), le P. P. aborde à son tour le problème de la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès.

Après avoir réduit à leur vraie portée les arguments apportés en faveur de l'authenticité par les éditeurs de Quaracchi (la date de *Paris B. N. lat. 15329-15333*, le témoignage de S. Bonaventure, l'unité de composition), le P. P. établit solidement les conclusions suivantes visant les deux premiers tomes de l'édition critique.

D'abord, la Somme n'est pas sortie d'un jet de la plume de l'auteur ; car, pour une partie, elle est un assemblage de questions préexistantes.

Ensuite, si, pour certaines de ces questions, l'on voit que l'auteur a retouché le texte de base, le fait est loin d'être général ; car en nombre de passages, la Somme se présente comme un ouvrage inachevé.

Enfin, de sérieuses raisons s'opposent à l'authenticité alexandrine des deux premiers tomes. S'agit-il des traités *De corpore humano* et *De coniuncto humano* ?

Après avoir réfuté ce qu'on pourrait avancer en leur faveur, le P. P., confirmant les études récentes consacrées à ce problème, établit spécialement que ces traités dépendent du Commentaire des Sentences de S. Bonaventure. L'indication de *Venise 1384* f. 63 r : *additio fratris Guilelmi de Militona* ne prouve cependant pas que ces traités aient été composés par Guillaume de Méliton. Car, au dire du P. P., il n'y a pas suffisamment de ressemblance entre ces traités et des écrits certainement authentiques de Guillaume : son Commentaire sur le 4e livre des Sentences (*Vat. lat. 4245* f. 214-314) et des *Quaestiones* « trouvées à Toulouse » (p. 428) (Il s'agit sans doute de *Toulouse 737* f. 36 vb- 38ra : *Queritur de sanctificatione et primo queritur an sanctificatio sit solum rei rationalis*).

Mais le P. P. va plus loin et s'attaque (p. 414-416) aux parties mêmes de la Somme qui précèdent les deux traités susmentionnés. C'est, dans l'état actuel des recherches, le point le moins exploré. Le P. P. note, à cet effet, la différence entre le procédé des Thomas d'Aquin,des Bonaventure,des Scot et celui de l'auteur de laSomme: ceux-là se présentent, du moins dans leurs solutions, comme des esprits originaux ; celui-ci, en maints endroits, se contente de transcrire les solutions de Guillaume d'Auxerre, du Chancelier Philippe. Peut-on admettre ce procédé de la part d'un théologien qui comme Alexandre de Halès, fut un des maîtres les plus considérés de son temps ? Il y a plus : il est certain,aux yeux du P. P., qu'Alexandre de Halès a tenu une question disputée *De miraculo* (Voir par exemple *Münster Universitätzbibl. 257* f. 1ra-2va). Or pour cette question, l'auteur de la Somme ne recourt pas à cette question disputée, mais au texte du Chancelier Philippe. Comment croire que cet auteur soit Alexandre ?

Voilà certes des arguments très sérieux. Le premier toutefois pourra ne pas convaincre tout le monde : des écrivains considérés de ce temps, Hugues de S. Cher, Jean de la Rochelle, s'approprient assez volontiers des textes d'autrui. Le second, tiré de la question du miracle, est convainquant s'il est certain que la question disputée indiquée plus haut est d'Alexandre de Halès. Toute hésitation disparaîtrait si le texte portait l'estampille alexandrine relevée antérieurement par le P. P. *ratione eius quod dicitur*, comme on la voit dans des textes attribués à Alexandre par les mss mêmes (p. exemple *Toulouse 737* f 154ra : *Questio fratris alexandri de beatitudine : questio est de beatitudine et ratione eius quod dicit Augustinus...* ; f. 292 ra : *Questio est de caractere ratione eius quod dicitur in Glossa...* ; f.294va : *explicit questio fratris alexandri de halis de caractere*) ; Or cette formule ne se rencontre pas dans *Münster 257* dans la question *de miraculo*.

C'est dans cette voie tracée par le P. P. qu'il faudra poursuivre les recherches afin de fixer les *questiones* authentiques d'Alexandre, et par là les parties de la Somme qui peuvent lui être attribuées.

La présente étude du P. P. ainsi que celle du P. Gorce aura largement contribué à délimiter les problèmes en suspens. D. O. L.

738. Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O.F.M. *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae* ed. A. Deneffe S. J. (Opuscula et Textus. Series scholastica 9). — Monasterii, Aschendorff, 1930 ; in 12, 60 p. Mk. 1.20.

Sans avoir entre elles d'autre lien que l'identité du sujet, ces questions éditées côte à côte reflètent bien l'état de la doctrine de l'assomption corporelle de la

Vierge chez les théologiens du XIIIe siècle ; elles marquent en même temps le chemin parcouru par la spéculation théologique durant les années qui les séparent, et l'assurance que cette spéculation s'est rapidement acquise.

Quelques pages d'introduction orientent le lecteur en le renseignant sur les auteurs (la notice sur Barthélemy de Bologne est du P. Pelster et résume l'étude du P. LONGPRÉ, *Bartolomeo di Bologna, un maestro francescano del secolo XIII* dans *Studi francesc.* 9, 1923, p. 365-384), sur l'état de la question aux XIe-XIIe siècles, sur les manuscrits. La question de Gauthier de Château-Thierry (*Quaestio de corporali assumptione B. Mariae Virginis*) est incomplète, semble-t-il : elle ne contient que les arguments traditionnels en faveur de la théorie. De Barthélemy de Bologne, le P. D. édite intégralement deux questions : *Utrum assumptio et resurrectio dominae nostrae debuerit praevenire generalem corporum humanorum et sanctorum resurrectionem et proprii sui corporis incinerationem* et *Utrum debuerit esse mora aliqua inter glorificationem animae et glorificationem corporis gloriosissimae Virginis Mariae, an in eodem momento debuerit simul glorificari anima ipsius et caro* ; pour les deux autres questions, moins importantes, on s'est contenté du début de la *Responsio* : *Utrum gloriosa Virgo in sua assumptione debuerit ascendere supra omnes choros angelorum et super omnem puram creaturam* et *Utrum per assumptionem dominae nostrae accreverit aliquod festum vel aliquod speciale gaudium civibus supernae patriae.*

L'édition est soignée ; la plupart des citations sont identifiées. Toutefois la comparaison que nous avons eu l'occasion de faire avec *Toulouse 737* (= T), un des trois mss employés, nous a révélé plusieurs négligences de lecture. Voici, d'après ce ms., quelques corrections. 11, 6 *Et hic quaeritur* : *et hoc quia* ; 11, 10 *in transitu* : *et transivit* ; 12, 7 *dicere*[1] : *sentire* ; 12, 8 *est* om. T ; 13, 3 dans l'apparat *spiritum* : *sensum* ; 12, 15 *tuam* om. T ; 14, 14 *idem* : *item* : 14, 16 *non* : *nec* ; 15, 10 *et* : *est* ; 15, 14 *sanctificata* : *glorificata* ; 15, 18 dans l'apparat *L* à corriger sans doute en *P* ; 15, 19 *grata* : *gratia* ; 15, 19-20 *superveniet* : *supervenit* ; 16, 14-15 *daret ei* : *ei daret* ; 16, 20 *in occursu* : *in occursum* ; 17, 24 T f. 141vb commence après *una* et non après *esset* ; 18, 6 *hominem* : *habere* ; 19, 2 *incorruptibilis* : *incorruptibile* ; 19, 11 *indissolubilis* : *et indissolubilis* ; 19, 15 *Beata* : *Beata Virgo* ; 19, 19-20 *mentem et ventrem* : *ventrem et mentem* ; 19, 22 *dari ei et Filio* : *ei dari a Filio* ; 19, 24 *sicut habuerat* : *sicut in utroque habuerat* ; 20, 1 *in* om. T ; 20, 6 dans l'apparat lire *T* au lieu de *T*[1] ; 20, 8 *illud* : *idem* ; 22, 1 *licet* : *habet.*

D. H B.

739. I. ONINGS O.F.M. *De Augustinus-interpretatie van S. Bonaventura.* — Miscellanea Augustiniana (voir n° 687) 173-187.

Visant sans doute la manière de plusieurs de ses contemporains, saint Bonaventure émettait ce principe dans son Commentaire des Sentences (I d. 15 p. 1 a. 1 q. 4 C) : *Non debemus auctoritates sanctorum trahere ad nostram rationem, sed magis e converso rationem nostram auctoritatibus sanctorum subicere, ubi non continent expressam absurditatem.* Jusqu'à quel point s'en est-il souvenu lui-même lorsqu'il interprétait son docteur préféré saint Augustin, se demande le P. O. dans cet article clair et soigné. Quelques exemples illustrent trois attitudes différentes.

Parfois, saint Bonaventure, tout en y mettant les formes, abandonne carré-

ment S. Augustin ; c'est le cas pour les six jours de la Genèse ou la création de la lumière : l'autorité d'Augustin cède au sens littéral de l'Écriture, telle que l'a comprise toute la tradition. D'autres fois,il affirme là où il reconnaît qu'Augustin a hésité jusqu'à la fin : il professe le créatianisme, la matérialité du feu du purgatoire ; ici encore c'est le poids de la tradition qui le fait pencher et prendre parti. Ailleurs enfin, sans avertir le lecteur, il transpose les textes augustiniens dans un sens que manifestement ils n'ont pas mais qui cadre avec ses vues personnelles ; par ex. pour le pardon des offenses ou la peine du sens chez les enfants morts sans baptême. En cela nul dessein de fraude : il suit la méthode courante et ce procédé est dicté beaucoup plus par le respect qu'il professe envers saint Augustin : à priori, se dit-il, on peut croire que ces théories furent admises par le plus grand des Pères, puisqu'elles sont la vérité. D. H. B.

740. L. Meier O.F.M. *Bonaventuras Selbstzeugnis über seinen Augustinismus.* — Franzisk. Stud. 17 (1930) 342-355.

Comme dans l'article précédent (*Bull.* n° 739), c'est encore l'interprétation de saint Augustin par saint Bonaventure qu'on envisage ici. Le point de vue seul est légèrement différent.

On sait en quelle estime saint Bonaventure tient saint Augustin. Il l'appelle *altissimus metaphysicus, vir prudens ingenio,* celui qui allie en lui la sagesse de Platon et la science d'Aristote, le plus grand des Pères, le meilleur interprête de l'Écriture. Il ne l'abandonne que lorsque le sens obvie de la Bible ou l'accord de toute la tradition l'y obligent. Le P. M. appuie, un peu trop sans doute, sur l'objectivité de ses interprétations : il sait distinguer entre une expression occasionnelle et une définition rigoureuse, il tient compte des exagérations apologétiques d'Augustin, de son intention de ne pas faire siennes des théories qu'il ne fait que rapporter. Il ne s'est pas contenté des florilèges, il a lu les écrits mêmes de saint Augustin et il en possède une vue d'ensemble. Mais, malgré tout saint Bonaventure reste de son temps, et c'est pousser les choses un peu loin que de dire (p. 355) que cette familiarité avec l'œuvre d'Augustin l'a préservé de toute interprétation unilatérale ou inexacte. D. H. B.

741. Pius a Mondreganes O.M.Cap. *De mundi creatione ad mentem Seraphici Doctoris sancti Bonaventurae.* — Collectanea Franciscana 1 (1931) 3-27.

Le P. P. glose succinctement le texte de S. Bonaventure *In II Sent.* d. 1 a. 1 q. 1 relatif à la création ; très averti des erreurs anciennes et modernes, mais peu attentif aux doctrines des théologiens contemporains du saint Docteur.
D. O. L.

742. Mechtild von Magdeburg. *Das Fliessende Licht der Gottheit* nach einer neuaufgefundenen Handschrift herausgegeben und übersetzt von W. Schleussner. — Mainz, M. Grünewald, 1929 ; in 12, xl-184 p.

Le grand ouvrage théologico-mystique de Mechtilde de Magdebourg, *Das*

Fliessende Licht der Gottheit, originairement écrit (vers 1250-1265) en bas-allemand, ne nous est conservé que dans une traduction latine et une traduction haut-allemande. M.S. a découvert un second manuscrit (mutilé au début et consistant pour le reste en extraits) de cette dernière au couvent franciscain de Wurzbourg. Il en publie ici le texte intégral qui permet çà et là de corriger et même de compléter la teneur du manuscrit d'Einsiedeln, légèrement antérieur et qui a servi de base à l'édition de Morel (1869). M. S. fait précéder son édition d'une traduction en allemand moderne (p. 1-90) et d'une étude sur les origines de la *Herz-Jesu-Dogmatik* dans l'ordre de Cîteaux, notamment à Helfta (p. XXIV-XL).

Pour ce dernier point que le lecteur entende bien : il ne s'agit pas d'une sorte de justification théologique de ce qu'on appelle aujourd'hui le culte du Sacré-Cœur. Mais bien plutôt de l'utilisation du symbole du cœur pour exprimer mystiquement l'amour rédempteur du Christ. D. M. C.

743. C. SUERMONDT O.P. *De textu Summae contra Gentiles observationes aliquae ad recensorem quemdam.*— Angelicum 7 (1930) 253-257, 348-355 ; 8 (1931) 60-68.

Prend vivement à partie J. Destrez, recenseur, dans le *Bulletin thomiste* 1929, p.501-515) du tome XIV de l'édition léonine. Nous n'avons à retenir ici de cette mise au point un peu passionnée que trois observations. Le P. S. s'élève avec force 1. contre l'idée que l'omission du membre de phrase *novitatis mundi, non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi* (*Contra Gent.* I, 13) dans le prototype de l'ensemble de la tradition manuscrite, pourrait être le fruit d'un omoioteleuton ; 2. contre l'identification de *Par. Nat. lat. 3107* avec l'*exemplar* parisien du *Contra Gentiles* ; 3. contre la prétendue existence d'une « tradition » spéciale, intermédiaire entre l'autographe et sa première copie officielle.

Pour les deux derniers points nous ne voulons pas juger avant d'avoir vu les compléments d'information que fournit sans doute le tome XV. Quant à l'addition de I, 13 nous hésitons, à cause des difficultés d'ordre interne, à donner raison aux éditeurs de la léonine. D. M. C.

744. W. SCHNEIDER. *Die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus* (BGPTMA 27, 3). — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, 97 p. Mk. 5.20.

Pour saisir sur le vif les points de contact précis entre S. Thomas d'Aquin et S. Augustin, M. S. a eu l'heureuse idée d'étudier dans le détail quelques thèses du *De Veritate* qui, tout proche du Commentaire sur les Sentences, reflète fidèlement la première élaboration du système thomiste. L'étude de M. S. complète ainsi avantageusement les recherches similaires entreprises jadis par G. von Hertling sur la Somme théologique.

Les sujets choisis sont d'ordre philosophique : la théorie de la connaissance (la vérité en Dieu, dans les choses, en nous-mêmes ; le fondement de la vérité de notre connaissance sensitive et intellectuelle ; l'erreur dans les choses et dans

nos jugements), la classification des puissances de l'âme (*mens,ratio,intellectus, memoria, sensualitas, voluntas*), la connaissance que l'âme a d'elle-même. Epinglons dans ce *Bulletin* de théologie les aperçus sur la théodicée : la connaissance que nous avons de Dieu (*De Verit.* q. 10 a. 11 -12), la théorie des idées divines (*ibid.* q. 3) où S. Thomas s'efforce de concilier les vues augustiniennes sur la pluralité des idées avec la simplicité de Dieu.

M. S. n'a étudié S. Augustin que dans la mesure où il a été utilisé par S. Thomas. Mais cela suffisait à son dessein. Il a d'ailleurs suffisamment montré qu'en ce point S. Thomas, comme les théologiens du temps, s'est moins soucié du sens authentique des formules que du concordisme doctrinal. D. O. L.

745. P. GALTIER S.J. *L'union hypostatique et l'entre-deux de saint Thomas.* — Ephem. theolog. lovan. 7 (1930) 425-470.

Le P. G. développe longuement, avec de nombreux textes à l'appui, l'interprétation de saint Thomas déjà ébauchée en 1926 dans son *De Incarnatione ac Redemptione.* Considérée à la lumière des controverses contemporaines, la théorie « moyenne » de saint Thomas serait à formuler ainsi : La foi nous enseigne qu'il y a dans le Christ deux natures complètes, la divine et l'humaine, et un *esse personale*, celui du Verbe. Pour concilier ces deux affirmations on dira que si la nature humaine n'a pas d'*esse personale*, ce n'est pas qu'il lui manque quelque chose mais uniquement qu'elle est assumée dans un tout supérieur. Etant complète elle garde donc cet *esse substantiale*, cet *esse* d'*ens quo* qui nécessairement accompagne une nature existante et qu'il importe, d'après saint Thomas, de distinguer de l'*esse personale* · l'*esse* d'*ens quod.* On peut se représenter l'union de la divinité et de l'humanité à la manière de l'union âme-corps, en tant toutefois que le corps est l'instrument conjoint de l'âme non en tant qu'il en est informé.

Cette interprétation a l'avantage de supprimer toute ombre de contradiction entre le *De unione Verbi Incarnati* et la pensée habituelle de saint Thomas. Est-elle conforme à l'ensemble de son œuvre ? Il y aurait à distinguer. Pour le parallélisme entre le composé humain et le composé théandrique il nous semble aujourd'hui que le P. G. a raison de dire que saint Thomas ne lui donne pas la valeur d'un principe, mais seulement d'une analogie, du reste très imparfaite (cf. *Bull.* nº 139). Pour l'*esse personale* unique, le P. G. dit fort heureusement, à notre sens, qu'il n'est pas une théorie mais la simple expression technique de l'enseignement chrétien traditionnel. Mais lorsqu'il attribue à la nature humaine du Christ un *esse*-existence, autre que l'*esse personale* du Verbe, nous croyons qu'il se laisse induire en erreur par la terminologie de saint Thomas : l'*esse quod pertinet ad naturam* n'est pas pour ce dernier, nous semble-t-il, l'*esse*-existence mais l'*esse*-essence, l'acte de nature lui-même. D. M. C.

746. H. LUCKEY. *Die Bestimmung von « gut » und « böse » bei Thomas von Aquin.* — Kassel, J. G. Oncken, 1930 ; in 8, 62 p.

Pour exposer l'enseignement de S. Thomas sur le bien et le mal moral, M.L. s'adresse exclusivement à la 1 2 de la Somme Théologique, dont il résume les questions sur le bien et le mal dans les actions humaines (q. 18-20), dans les passions (q 24, 34), ensuite tout le traité sur le péché : définition, gravité, causes internes

et externes, conséquences (q. 71-89), et enfin les questions sur la loi en général, la loi naturelle (q. 90-94) et sur la grâce (q. 109-114).

Honnête synthèse des idées fondamentales de S. Thomas, enrichie de-ci delà de quelques renvois à l'Éthique à Nicomaque. D. O. L.

747. F. Pelster S.J. *An Oxford Collection of Sermons of the end of the thirteenth century* (*Ms. Laud Misc. 511. SC. 969*). — Bodleian Quart. Record 6 (1930) 168-172.

L'historien des doctrines religieuses ne trouvera d'ordinaire rien de très précis à glaner dans les sermonnaires du XIIIe siècle. Parfois cependant, lorsque ces sermons sont datés, ils peuvent fournir de précieux points de repère. Ce n'est pas le cas pour le ms dont s'occupe principalement le P. P., *Bodl. Laud Misc. 511*, où se rencontrent les noms de Simon de Henton et de Richard Fishacre, mais c'est celui de plusieurs autres cités incidemment en note. Signalons en particulier *Merton Coll. 237*, collection de sermons parisiens prononcés en 1276. La liste de leurs auteurs — 39 noms — est publiée ici et, vu la précision de la date, elle permettra sans doute de fixer plus d'une chronologie indécise. Ces maîtres parisiens se retrouvent pour une part, à côté d'autres noms nouveaux, dans *Worcester Cathedral Libr. F. 5*. Un autre ms, *Bodl. Ashmole 577*, renferme également des sermons parisiens des années 1260-1280, mais le P. P. ne détaille pas son contenu. D. H. B.

748. C. Krzanic O.F.M. *Grandi lottatori contro l'averroismo.* — Riv. Filos. neoscol. 22 (1930) 161-207.

Expose les principaux traits anti-averroïstes de la doctrine de Thomas d' York ainsi que des cinq grands disciples de saint Bonaventure : Guillaume de la Mare Jean Peckham, Matthieu d'Aquasparta, Richard de Mediavilla, Pierre de Trabibus. Une bonne notice biographique et littéraire — où les publications récentes sont cependant un peu négligées — introduit chaque auteur. D. M. C.

749. J. Koch. *Le mémoire justificatif de Bernard de Trilia.* — Rev. Sc. phil. théol. 19 (1930) 464-468.

750. P. Glorieux. *Bernard de Trilia? ou Jean de Paris?* — Rev. Sc. phil. théol. 19 (1930) 469-474.

M. K. conteste la plupart des conclusions de l'étude récente de M. Glorieux sur Bernard de Trilia (voir *Bull.* n° 43, 404). Il se refuse à reconnaître l'identité d'auteur entre le Commentaire des Sentences de *Paris Maz. 889* et le Mémoire justificatif : l'expérience qu'il s'est acquise par l'examen des propositions condamnées (*Bull.* n° 642) l'a convaincu que les thèses incriminées doivent se retrouver littéralement dans les ouvrages d'où elles sont extraites ; or la parenté entre les deux documents en question est loin d'être aussi étroite. M. K. admet d'autre part l'attribution du Mémoire : l'identité d'écriture avec les questions voisines est un argument suffisant. Mais du renvoi du Mémoire à un quodlibet, il ne s'ensuit pas que Bernard, lors de sa composition, ait été maître ; l'expres-

sion *in responsione de quolibet* doit s'entendre au contraire d'un bachelier. Dès lors, la chronologie proposée doit être rectifiée.

M. G. répond : j'ai tort, mais M. Koch n'a pas raison, si ce n'est sur un point : le sens de l'expression *in responsione de quolibet*. L'identité d'auteur entre le Commentaire et le Mémoire ne lui paraît pas compromise par les remarques de M. K. : les coïncidences sont trop nettes pour être l'effet du hasard et leur manque de rigueur se comprend du fait qu'il ne s'agit pas ici d'une condamnation solennelle mais d'une dénonciation anonyme, fausse prétend l'auteur du Mémoire. D'autre part, le Commentaire de *Maz. 889* n'est pas de Bernard de Trilia ; il est de Jean de Paris. Le Mémoire lui appartiendrait donc aussi et cette conclusion est corroborée par le voisinage qui semble bien avoir existé du Commentaire et du Mémoire dans l'ancien ms *Bordeaux 147*. Il faut donc reporter à Jean Quidort les conclusions chronologiques qu'on avait appliquées à Bernard de Trilia. Mais cette conséquence rend peut-être un peu précaire l'attribution du Mémoire à l'auteur du Commentaire. D. H. B.

751. A. Ledoux O.F.M. *De gratia creata et increata iuxta quaestionem ineditam Guillelmi de Ware.* — Anton. 5 (1930) 137-156.

Le P. L. publie, suivant *Florence Laur. S. Croce Plut. 33 dex. 1*, un extrait du Commentaire des Sentences de Guillaume de Ware, l.I d. 17 q. 1 : *Utrum Spiritus Sanctus sit caritas qua homo diligit Deum et proximum.* Quelques pages d'introduction analysent cette question et déterminent à grands traits sa position dans l'école franciscaine. D. H. B.

752. F. Pelster S.J. *Handschriftliches zur Ueberlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus.* — Philos. Jahrb. 43 (1930) 474-487, 44 (1931) 79-92. XIVe s.

Le P. P. complète ici des recherches antérieures sur les *Quaestiones super libros Metaphysicorum* et les *Collationes*.

Des trois commentaires sur la Métaphysique édités par Wadding parmi les œuvres de Scot—*Metaphysica textualis*, *Conclusiones metaphysicae*, *Quaestiones super libros Metaphysicae* —les *Quaestiones* seules sont authentiques, et encore faut-il en retrancher les livres 10 et 11. L'examen des mss, malgré un certain flottement dans quelques-uns d'entre eux, permet d'assurer définitivement à Duns Scot la possession du commentaire sur les 9 premiers livres. Les témoins principaux (*Erfurt Ampl. Q. 291*, *Oxford Merton Coll. 292*, *Balliol Coll. 234*, *Padoue S. Ant. 168*) présentent tous, à part quelques légères exceptions, l'ordonnance des *Quaestiones* éditées par Wadding. Les nombreuses mentions *extra*, *cancellatum*, *cancellatur*, *addicio*, qu'on trouve précisément dans les mss qui semblent remonter le plus près de l'original, indiqueraient que Scot n'a pas terminé son édition.

Pour les *Collationes*, ce n'est que depuis quelques années qu'on distingue entre *parisienses* et *oxonienses*. Un article récent du P. Balić (voir *Bull.* n° 258) a fait faire à la question un grand pas en avant. Le P. P. le reprend en sous-œuvre, le corrige sur quelques points et le complète. Le P. Balić comptait

46 *collationes*, 19 de Paris et 27 très vraisemblablement d'Oxford. Le P. P. est d'accord pour reconnaître 19 *collationes parisienses*. Il voudrait réduire le nombre des *oxonienses* à 25 en éliminant la 20ᵉ et la 46ᵉ de la série entière. La structure propre à la 20ᵉ et sa place dans les mss suffisent à l'exclure. Le cas de la 46ᵉ est moins clair ; la note de *Merton Coll. 90*, sur laquelle se base surtout le P. P., ne paraît pas à elle seule un argument apodictique ; la présence, quoique plus tardive, de cette *collatio* dans *Cambridge Peter House 241* et *Brit.Add. 7969* (et non *2969* comme a toujours écrit le P. Balić) n'est pas à dédaigner.

Le P. P. émet quelques conjectures intéressantes sur la nature de ces *collationes*. Ce sont des disputes réelles, auxquelles Duns Scot a pris part. Cette part n'est pas celle de l'*arguens*, ni celle du *respondens*, semble-t-il ; ce serait celle du *magister regens*, sans toutefois la *determinatio* de celui-ci. D.H.B.

753. F. Pelster S.J. *Eine Münchener Handschrift des beginnenden vierzehnten Jahrhunderts mit einem Verzeichnis von Quaestionen des Duns Scotus und Herveus Natalis* (*Cod. lat. Monac. 8717*). — Franzisk. Stud. 17 (1930) 253-272.

Outre le catalogue de questions qui fait l'objet principal de cet article, le *Clm 8717* renferme le livre II de l'*Opus oxoniense*, le Quodlibet de Scot sous sa forme la plus ancienne et quelques questions en relation étroite avec lui. Le P. P. en a déjà parlé dans une étude antérieure (*Handschriftliches zu Scotus* dans *Franzisk. Stud.* 10, 1923, p. 1-32) ; il y ajoute ici quelques détails complémentaires. Parmi les questions insérées dans le quodlibet, il relève trois noms d'auteurs : Richard Conington, Alexandre d'Alexandrie et Albert de Metz. Le Commentaire des Sentences présente plusieurs caractéristiques intéressantes, qui témoignent de sa proximité de l'original et en font un témoin de valeur pour l'établissement du texte.

La table des matières (f. 102ʳ) contient les titres de 87 questions et 4 sermons, dont le ms n'a malheureusement pas conservé le texte. Une première partie est formée de questions tirées des quodlibets d'Hervé de Nédellec, surtout des quodl. 1 et 7, et qui se retrouvent à peu près dans le même ordre dans *Padoue S. Ant. 295*. Huit questions inconnues des éditions y sont intercalées, dont deux sont conservées dans ce même ms de Padoue. Le P. P. y ajoute quelques indications nouvelles sur la tradition manuscrite des quodlibets d'Hervé. Dans *Berlin Staatsbibl. Theol. lat. fol. 93*, les quodl. 1 à 3 sont désignés comme ayant été disputés à Paris dans cet ordre ; ils dateraient donc des années 1307-1309. Le 4ᵉ, qui se réfère à Pierre d'Auriole, doit être postérieur à 1317. Quant au quodl. 9, *Florence Bibl. naz. Conv. soppr. D. 4.94* le présente comme *quodlibet Arnulphi determinatum per magistrum fratrem Herveum* et *Nuremberg Stadtbibl. Cent. I, 67*, comme des *questiones magistri Arnulphi*. Le P. P. propose cette explication : Hervé aurait remplacé son prédécesseur Arnulphe de Liége, empêché de faire lui-même la « détermination » de son quodlibet. C'est peu probable.

La seconde partie de la table commence à la question 34. Après le titre on y lit : *Scotus*. Cette indication et la nature des questions traitées sembleraient indiquer que tout ce qui suit appartient à Duns Scot. Dans ce cas, on y trouverait une confirmation de l'authenticité du *De anima* dont la cause a été plaidée dernièrement contre le P. Longpré par P. Fleig (voir *Bull.* nº 422). Confirma-

tion également pour les *Quaestiones de cognitione Dei* éditées par Wadding d'après *Vat. lat. 890*. Ce ms est incomplet ; le présent catalogue en fournirait la suite avec 7 *questiones de cognitione intuitiva et abstractiva*. L'authenticité de ces *Quaestiones de cognitione Dei* a été dernièrement mise en doute par le P. Longpré (*Arch. francisc. histor.* 23, 1930, p. 44) qui n'y voit qu'un extrait du Commentaire sur le *De anima* de *Vat. lat. 869*. Mgr Pelzer (*Catal. Cod. Vat.* Rome 1931, Addenda p. xxv) récuse formellement cette identification. D'autres questions de la table semblent des questions disputées, dont plusieurs ont leur parallèle dans l'*Opus oxoniense*. Mais tout ceci, encore une fois, dans l'hypothèse où l'inscription *Scotus* concerne la seconde partie tout entière.

Ce catalogue est donc très précieux, mais il ne paraît pas capable à lui seul de trancher plusieurs des questions qu'il soulève. D. H. B.

754. P. Glorieux. *Duns Scot et les « Notabilia Cancellarii ».*— Arch. francisc. hist. 24 (1931) 3-14.

Dans son ouvrage sur *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* (Louvain 1927), le P. Balić a longuement analysé une série de questions contenues dans *Worcester Cathedral Libr. F.69* (f. 160d-173d, 259d-264c) et connues sous le nom de *Notabilia cancellarii addita super tertium*. Il y voyait une réportation de disputes soutenues en Sorbonne par Duns Scot en personne ; le chancelier en question était sans doute Godefroid de Fontaines.

P. G., qui a la main habile autant qu'heureuse, restitue ces *Notabilia* à leur véritable auteur. Son argumentation s'appuie principalement sur la question : *Utrum omnes rationes que dicuntur de Deo secundum substantiam sint eedem essentie divine et inter se omnibus modis ex parte rei*. Sous ce même titre, on la retrouve foncièrement identique dans l'important ms *Vat lat. 1086*, récemment décrit par Mgr Pelzer (voir *Bull.* n° 49. La question apparaît encore dans *Vat. Borg. 36* comme q. 5 d'un quodlibet de Wylton ; il eût peut-être été utile de la comparer aux deux autres textes). Les divergences s'expliquent, car *Vat.* n'est qu'une réportation écrite par Prosper de Reggio. Or ce ms cite le nom de l'auteur :*Thomas Anglicus*, c.-à-d. Thomas de Wylton, et il faut y voir avec Mgr Pelzer la « résompte » de sa première question aulique ou de la troisième de ses quatre questions de maîtrise. On serait vraisemblablement en 1313. Le problème discuté favorise cette date et les opposants cités par *Worcester* (Martin d'Abbeville, Bertrand de Turre ou Bérenger de Landorre, Raoul de Hotot, d'après M. G.) nous reportent également vers cette même année. Le *cancellarius* serait donc François Caracciolo.

Si Duns Scot se voit ainsi priver de ces questions ou le P. Balić se plaisait à reconnaître les disputes solennelles dont la tradition a gardé quelque écho, les *Notabilia Cancellarii* n'en constituent pas moins un précieux et vivant témoin de la fortune des doctrines scotistes à Paris, quelques années après la disparition du Docteur Subtil. Leur étude sera sans doute fort intéressante. D. H. B.

755. M. Schmaus. *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus.* II. Teil : *Die Trinitärischen Lehrdifferenzen.* Bd. 1. *Systematische Darstellungen und historische Würdigung.*

Bd. 2. *Anhang, Texte* (BGPTMA 29). — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, xxvii-666 et 334* p. Mk. 45.50.

En écrivant en tête de son monumental ouvrage « Thomas Anglicus » et non point « Thomas de Sutton », M. S. signifiait sans doute qu'un dernier scrupule l'empêchait de se rallier sans arrière pensée à l'identification proposée par le P. Pelster. Quelques pages d'introduction littéraire examinent cette question de l'auteur. Thomas de Sutton bénéficie surtout des raisons qu'on a de ne pas attribuer le *Liber propugnatorius* à quelque autre Thomas portant lui aussi le titre d'*Anglicus* : Thomas Yorz, Thomas Walleys, Thomas Wilton. Ajoutons que l'attribution à ce dernier des *Notabilia cancellarii* (voir *Bull.* nº 754) le met davantage encore hors de cause. M. S. explique la différence d'attitude entre le *Liber* et d'autres écrits de Thomas de Sutton au sujet de l'explication psychologique des processions divines, par une évolution bien naturelle dans la carrière d'un théologien.

Les citations de Duns Scot dans le *Liber propugnatorius* sont d'un grand intérêt pour juger de la valeur du texte reçu. M. S. ne s'est pas contenté de les comparer aux éditions ; il a fouillé une grande part de la tradition manuscrite, dont il publie de très larges extraits. Il est arrivé à cette conclusion que les divergences de sens entre les citations du *Liber* et le texte de Scot sont à porter au compte de Thomas Anglicus, qui, consciemment ou inconsciemment, paraît avoir accentué l'opposition de Duns Scot à saint Thomas. Son enquête n'est guère favorable à l'hypothèse du P. Balić, d'après laquelle Thomas aurait travaillé sur deux commentaires différents de Scot. On ne peut prouver, dit M. S., qu'un passage cité par Thomas ait nécessairement pour modèle le commentaire que le P. Balić appelle primitif. Ce commentaire se comprend d'ailleurs plus aisément comme postérieur au texte de Wadding.

On ne peut songer ici à suivre dans le détail M. S., à travers les quelque 650 pages de son exposé doctrinal. Disons simplement que rien d'important n'a été omis de ce qui pouvait servir à retracer l'histoire des doctrines trinitaires au xiiie siècle et au début du xive. Prenant comme point d'appui le *Liber propugnatorius*, M.S. ne se contente pas d'y comparer Duns Scot et saint Thomas d'Aquin. Il pousse ses investigations dans toutes les directions, depuis le début des écoles franciscaine et dominicaine — et même avant — jusqu'aux luttes entre thomistes et scotistes et les premiers nominalistes. Dans la question de la constitution des personnes divines, qui n'occupe à elle seule guère moins de 200 pages, il poursuit même une large esquisse jusqu'aux théologiens modernes. On assiste ainsi à la fortune des deux grandes théories trinitaires qui se partagent le monde théologique médiéval : la théorie augustinienne, reprise par saint Anselme et Pierre Lombard, puis systématisée par saint Thomas dans sa Somme théologique, et la théorie élaborée par Richard de S. Victor, où domine l'influence d'Aristote et des néoplatoniciens ; son principal représentant au xiiie siècle est saint Bonaventure. Si l'on peut en général rattacher à la première théorie les dominicains et à la seconde les franciscains, les pénétrations réciproques sont très nombreuses. Les éléments augustiniens ne sont pas tout à fait absents chez Alexandre de Halès, Odon Rigaud, saint Bonaventure ; leur rôle devient même conséquent chez Roger Marston, Richard de Mediavilla et Nicolas d'Occam. D'autre part, certaines idées de Richard de S. Victor s'imposent à des dominicains tels que Jean de Trévise, Pierre de Tarentaise et même

à saint Thomas dans son Commentaire des Sentences. La spéculation psychologique tient une place aussi réduite chez des thomistes comme Hervé de Nédellec, Jean de Naples, Nicolas Trivet et Guy Terreni que chez Durand de S. Pourçain, Jacques de Metz ou Jacques de Lausanne. Il faut donc se garder des classements simplistes et trop tranchés. Entre ces deux grands courants, Henri de Gand occupe une position mitoyenne, éclectique, et il entraîne dans son sillage Godefroid de Fontaines, Jean Quidort et surtout Guillaume de Ware.

La situation de Duns Scot est déterminée avec le plus grand soin. M. S. démêle patiemment ses attaches ou ses oppositions à l'ancienne école franciscaine, à Henri de Gand et Guillaume de Ware. Pour ce dernier, aucun argument, dit-il, ne s'oppose à voir en lui le maître de Duns Scot. Quant à Thomas de Sutton, il est dans l'ensemble fidèle aux doctrines thomistes ; mais il ne montre pas moins d'indépendance qu'un Jean de Naples ou un Hervé de Nédellec.

Ce solide tableau d'ensemble est illustré d'une ample documentation. Dans l'exposé doctrinal déjà, les citations sont répandues à profusion. Le second volume tout entier est formé par l'édition de questions des maîtres les plus représentatifs : Thomas de Sutton, *Quodl.* 1 q. 2, 4, 5, 17 ; *Quodl.* 2 q. 1, 7, 8, 9 ; *Quodl.* 4 q. 1, 2, 3, 4 ; *Quaest. disp.* 9 ; Richard Fishacre, *C. Sent.* l. 1 d. 28 ; Nicolas Trivet, *Quodl.* 1 q. 1 ; *Quodl.* 4 q. 1 ; *Quodl.* 5 q. 1 (nous préférons ici la numérotation des *Quodl.* de M. Glorieux, *Littér. quodl.* p. 246 sv. à celle, adoptée par M. S, du ms de Bâle qui peut prêter à confusion) ; Jean de Naples, *Quaest. disp.* 13 ; Pierre Olivi, la question *An in divinis sit personalis productio et pluralitas* (voir à ce sujet J. Koch dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 296-7) ; Guillaume de Ware, *C. Sent.* l. 1 d. 26 q. 2, 3 ; d. 27 q. 3 ; d. 28 q. 1, 2, 3 ; Jean de Reading, *Utrum proprietas constituens primam personam in divinis sit formaliter absoluta vel relativa vel relatio.*

Sans être tout à fait critique, l'édition de ces textes est basée sur de bons mss (sauf la question de Jean de Naples qui reproduit l'édition extrêmement rare de Gravina, Naples 1618) ; elle pourra servir de base à de nombreuses études postérieures. Signalons, p. 229*-234*, un essai de classification des mss du Commentaire des Sentences de Guillaume de Ware : il faudrait, d'après M. S., distinguer au moins trois rédactions différentes. Quant à l'*Alverius* dont il est parlé p. 335-6, le P. Pelster a démontré depuis (*Franzisk. Stud.* 17, 1930, p. 271 n. 18) qu'il n'est autre qu'Hervé de Nédellec. D. H. B.

756. F. Pelster. *Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli, O.F.M.* († *1332*). — Est. ecles. 9 (1930) 462-479.

Ce premier article a pour objet le livre I du Commentaire des Sentences. L'édition de 1596 commence par ces mots : *Expandit librum coram me,* tandis que Trithemius indique l'incipit : *Quia disciplinati hominis.* N. Valois avait émis l'opinion, admise par Dreiling, combattue ensuite par Birkenmajer, d'une double rédaction. Reprenant l'examen de la tradition manuscrite, le P. P. établit d'une façon définitive l'existence d'un double commentaire. La rédaction primitive, *Quia disciplinati hominis*, est représentée par trois mss : *Padoue S. Ant. 292, Berlin Staatsbibl. theol. lat. fol. 536* et *Vat. Borgh. 123. Berlin* est anonyme, mais *Borgh.* attribue nommément le commentaire à Pierre d'Auriole et *Padoue*

était déjà mentionné dans un catalogue de 1449 : *Primus Aureoli*. Dès lors il n'y a plus à douter.

Ce premier commentaire se présente dans les mss sous forme de réportation ; par contre, le second est toujours désigné comme *editum* ou *conflatus*. Remettant à plus tard la discussion détaillée de la date de composition, le P. P. indique simplement que la réportation doit être placée en 1317, lorsque Pierre d'Auriole expliquait les Sentences à Paris. Pour faciliter la comparaison entre les deux commentaires, la table des questions du premier livre est publiée ici, d'après *Borgh. 123*.

Ajoutons que le récent *Catal. Cod. Vat.* de Mgr Pelzer mentionne encore un abrégé de la 1e rédaction du l. I dans *Vat. 946* et un *Compendium sive quaestiones breves in libros Sent.* dans *Vat. 944*, où Pierre d'Auriole s'inspire surtout de saint Bonaventure. D. H. B.

757. B. Xiberta O. Carm. *Guidonis Terreni O. Carm. quaestio de Dei notitia in cognoscendis creaturis requisita (Quolibet III, q. 7)*. — Miscellanea Augustiniana (voir n° 687) 558-577.

Cette question 7 du Quodlibet 3 de Guy Terreni a déjà été utilisée par Mgr Grabmann (*Die göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster 1924, p. 79-82) qui a donné une analyse détaillée de l'article 3, dirigé contre l'illuminisme d'Henri de Gand. On trouvera ici, d'après le seul ms connu, *Vat. Borgh. 39*, f 143r-146v, le texte intégral des trois articles dont elle se compose : 1) *Utrum in cognitione creaturae requiratur Deus ut obiectum primo cognitum* ; 2) *Utrum requiratur ut quasi cognitione discursiva creatura cognoscatur per Dei cognitionem* ; 3) *Utrum ibi Deus requiratur ut ratio illustrans.* D. H. B.

758. J. Kürzinger. *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre.* Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14. Jahrhundert (BGPTMA 22, 5-6). — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, xvi-230 p. Mk. 10.85.

Sans être un inconnu, Alphonse Vargas n'avait pas jusqu'ici attiré spécialement l'attention des historiens des doctrines au xive siècle. L'étude de M. K. montre qu'il en valait cependant la peine, moins pour lui-même sans doute — car ce n'est guère un penseur original —, que pour le milieu que reflète très bien son œuvre. Celle-ci est une mosaïque de toutes les opinions courantes dans la première moitié du xive siècle et Vargas s'y meut avec une subtilité qui, elle aussi, est bien de son époque.

Avec raison, M. K. fait précéder son étude doctrinale d'une partie biographique et littéraire, qui occupe à peu près la moitié de son ouvrage. La vie du théologien espagnol est vite racontée ; les faits connus avec certitude sont rares. Vargas dut naître à Tolède vers 1300. Il y entra chez les Ermites de S. Augustin, étudia, puis professa à l'université de Paris, des environs de 1340 à 1353. A cette date, il devint évêque de Badajoz ; en 1354 il passa au siège d'Osma, et en 1361 à celui de Séville. En 1353, il fit partie de l'expédition militaire du cardinal Alvarez de Albornoz contre les villes rebelles des états pontificaux.

De ses œuvres, M. K. n'a retrouvé que le Commentaire sur le *De anima* et le Commentaire sur le premier livre des Sentences. Le Commentaire des trois autres livres n'a pas laissé de trace ; on n'en connaît plus que l'abrégé qu'en fit Jean de Waes (*Erfurt Ampl. F. 110*). Peut-être des recherches dans les bibliothèques espagnoles ne seraient-elles pas infructueuses. Dans un article récent, A. Sierra Corella (*Ligeras noticias sobre el archivo y la libreria gótica de la catedral d'Oviedo* dans *Revista Archiv. Bibl. Museos* 34, 1930, p. 123-140) publiait un ancien catalogue de la bibliothèque de la cathédrale d'Oviedo. Parmi les mss on y trouve : *Alfons. Toletan. Sum. Moral.* (p. 129) et parmi les imprimés : *Alphons. Toletan. sup. libr. 4um Sentent. Año 1490. Paris.* (p. 132). Sans doute pour ce dernier cas faut-il lire *1um* au lieu de *4um* et n'y voir que l'édition de Venise 1490.

M. K. étudie très longuement le Commentaire sur le 1er livre des Sentences et tout spécialement les auteurs qui y sont cités. Ceux-ci sont très nombreux, soit dans le texte, soit dans la marge des mss et de l'édition de 1490. M. K. dresse le tableau complet de ces citations ; on pourra y trouver plus d'une indication utile, en particulier sur les franciscains et les ermites de S. Augustin de la première moitié du XIVe siècle et sur les contemporains de Vargas à Paris. C'est ainsi que M. K. (p. 90) peut préciser la date du Commentaire des Sentences de Grégoire de Rimini : 1344-46 au lieu de 1341-1351 (Würsdorfer). Aux indications apportées ici, on peut ajouter cette note de *Paris Nat. 15888* f. 5r, restreinte au premier livre des Sentences : *Explicit lectura primi sententiarum edita a fratre gregorio de arimino fratrum heremitarum sancti augustini quam legit parisius anno domini MCCCXLIIII.* La même date est encore attestée par *Vat. lat. 1104.* Une citation de Guillaume de Ware est à signaler (p. 211 n. 3) pour la question de ses rapports avec Duns Scot : *Clm 26650 f. 36v. Opiniones sequacium scotum Landolfi et Varronis I. prol. qu. IV.* Alphonse Vargas rangerait donc Guillaume de Ware avec Landulphe Caracciolo parmi les *sequaces Scoti.* Mais cet indice n'est peut-être qu'illusoire et le fruit d'une distraction de M. K., car celui-ci (p. 56 n. 2) lit ce même texte : *opiniones sequacium scotum et est Landulfi et Maronis in prol. qu. 4.* Est-ce Guillaume de Ware, est-ce François de Meyrones ?

L'exposé doctrinal suit fidèlement l'ordre des questions préliminaires que les commentateurs de Pierre Lombard avaient pris l'habitude de discuter dans le prologue des Sentences : cause formelle, cause matérielle et cause finale de la théologie. La cause formelle est de loin la plus développée ; on y traite surtout les problèmes à l'ordre du jour : la théologie réalise-t-elle au sens strict le concept aristotélicien de science ? quels sont les rapports entre théologie et foi ? Alphonse Vargas ne s'y révèle pas un théologien de premier plan. C'est un indépendant qui critique un peu tout le monde, et un éclectique qui prend son bien où il le trouve. Il n'y a pas chez lui une ligne ferme de la pensée ; les questions se déroulent un peu au hasard de la polémique et celle-ci s'égare trop souvent dans une dialectique stérile. Lui assigner une position bien définie parmi les différents courants qui se partagent les théologiens de son époque est plutôt malaisé. On peut toutefois le rattacher à une orientation générale assez commune à l'école augustinienne depuis Gilles de Rome. L'influence qui semble l'avoir marqué davantage est celle de son confrère Thomas de Strasbourg, qui le précéda de quelques années à Paris.

D. H. B.

759. A. Garcia. *La obra « De Regimine Principum » del Bto. Egidio de Roma y su traducción castellana en los códices escurialenses.* — Religion y Cult. 11 (1930, III) 358-373.

760. A. Garcia. *Códices escurialenses que contienen la traducción castellana de la obra « De Regimine Principum ».* — Religion y Cult. 12 (1930, IV) 208-223.

Le *De regimine principum* de Gilles de Rome fut traduit en castillan par le franciscain Jean de Castrojeriz, pour servir à l'éducation de l'infant don Pedro, vers le milieu du XIVe siècle. Une édition en existe, imprimée à Séville en 1494, que le P. G. compare aux mss de l'Escurial.

Ces mss sont décrits l'un après l'autre et les divergences de texte cataloguées au cours d'un examen assez compliqué où le lecteur a quelque peine à ne pas s'embrouiller. Le résultat général est le suivant. Il faut distinguer la traduction littérale du texte de Gilles (dont des fragments seuls sont connus dans *Escurial h.I. 8*), la glose du traducteur (même ms), l'édition de Séville où le texte est interpolé et remanié de façon assez notable (texte apparenté dans *Escurial k. I. 5* et *Madrid Bibl. nac. 1800*), enfin, un texte abrégé (*Escurial h. III.8* et *h. III. 18*).

Cette étude, nécessairement limitée à quelques coups de sonde, serait à poursuivre à travers toute la tradition manuscrite. Telle quelle, elle suffit déjà cependant à montrer la grande influence du *De regimine principum* sur le moyen âge espagnol. D. H. B.

761. Johannis Wyclif *Summa de Ente Libri primi Tractatus primus et secundus* ed. with critical introduction and notes S. H. Thomson. — Oxford, Clarendon Press, 1930 ; in 8, XXXVI-119 p. Sh. 10. 6.

Pendant les quarante-deux années de son existence, la *Wyclif Society* a publié la somme imposante de 35 volumes des œuvres du réformateur anglais ; service inappréciable, qui permet aujourd'hui de se faire une image plus exacte des idées de Wyclif et de sa place dans la pré-réforme. La dissolution prématurée qui la frappa en 1924 laissait cependant sa tâche inachevée : plusieurs écrits restaient inédits, parmi lesquels le *Commentarius in Novum Testamentum* et une bonne partie de la *Summa de ente.* C'est de cette dernière que M. T. entreprend de compléter la publication. Elle se divise en deux livres comprenant chacun 6 traités (ou mieux 7 pour le premier livre). Les traités 3 et 4 du livre I, 1, 3 et des fragments de 6 du livre II ont été publiés par M. H. Dziewicki (*De ente*, London 1909). Les traités 1 et 2 du livre I forment le présent volume et ils seront suivis à bref délai, nous promet-on, des traités 5 et 6.

Quelques travaux d'approche ont précédé cette édition : la publication d'un fragment du livre I tr. 4 qui faisait défaut dans le ms employé par Dziewicki (*A 'lost' chapter of Wylif's Summa de Ente* dans *Speculum* 4,1929,p.339-346), la preuve de l'inauthenticité de plusieurs ouvrages publiés sans discernement parmi les œuvres de Wyclif (voir *Bull.* n° 55), enfin un essai de classification chronologique des écrits philosophiques de Wyclif (voir *Bull.* n° 762). M.T.

n'y revient plus et y renvoie simplement le lecteur dans son introduction. Celle-ci prend surtout pour tâche de justifier le choix du texte de base de l'édition. Entre les deux mss connus, *Cambridge Trinity Coll, B. 16. 2* et *Vienne Nationalbibl. 4307*, M. T. a préféré à bon droit le premier, malgré le jugement défavorable porté sur son compte par Dziewicki. Des quatre exemples que ce dernier donne de la négligence du copiste, deux sont purement imaginaires et les deux autres ne sont que des vétilles qui peuvent échapper au scribe le plus consciencieux. Le second ms n'a donc servi que dans peu de cas pour corriger les erreurs manifestes du premier. L'orthographe de celui-ci, d'origine anglaise et plus ancien, a été aussi adoptée de préférence à celle du second, d'origine tchèque.

Les preuves d'authenticité de ces deux traités abondent. M. T. place leur composition vers 1365, c'est-à-dire une dizaine d'années avant le début de l'activité politico-religieuse de Wyclif. Le premier traité a pour objet *De ente in communi*. Le deuxième, *De ente primo in communi* ; il intéresse donc directement le théologien. M. T. a pris la peine d'en donner un résumé dans son introduction. En outre, de bonnes tables terminent le volume, spécialement une table analytique qui remédie au manque de titre des différents chapitres.

P. XIX, cette phrase : « Wyclif used Aristotle, Boethius and Porphyry in the current translation of Averroës » est pour le moins amphibologique.

D. H. B.

762. S. H. THOMSON. *The order of writing of Wyclif's philosophical works.* — Českou Minulostí, recueil d'études dédié à Václav Novotný et publié par J. LAICHTER (Prague, 1929 ; in 8) 146-166.

Parmi les vingt ouvrages de Wyclif — en comptant comme ouvrages séparés les douze traités de la *Summa de ente* — que M. T. tente de sérier chronologiquement, huit pour le moins sont théologiques. Les voici selon l'ordre proposé : 1) *De ente primo*, 2) *De ydeis*, 3) *De intellectione Dei*, 4) *De Trinitate*, 5) *De scientia Dei*, 6) *De volucione Dei*, 7) *De potentia Dei productiva ad extra*, 8) *De benedicta incarnatione*.

Le critère de classification adopté est celui des renvois faits par Wyclif lui-même à des ouvrages composés antérieurement ou à composer dans l'avenir. Procédé fort simple et purement matériel à première vue, mais qui se complique singulièrement lorsque, comme c'est plusieurs fois le cas, les renvois d'un traité à l'autre s'entrecroisent et se contredisent. Aussi, si dans l'ensemble on arrive à des résultats appréciables et qui constituent un notable progrès, plus d'un détail aura besoin d'être corroboré par d'autres voies — M. T. est d'ailleurs le premier à le reconnaître. On peut toutefois considérer comme acquises ces trois conclusions générales : 1) de nombreux traités doivent avoir subi des remaniements rédactionnels pour s'insérer dans un ensemble ordonné ; de là les expressions *tractatus primus*, *secundus* etc. ; Wyclif lui-même les appelle toujours par leur titre, par ex. *tractatus de universalibus*, *de ydeis* ; 2) les traités de la *Summa de ente* n'ont pas été écrits dans l'ordre qu'on leur assigne ordinairement d'après *Cambridge Trinity Coll, B. 16. 2* ; c'est là une disposition logique postérieure ; 3) contrairement à ce que l'on dit communé-

ment, le premier livre de cette même *Summa* contient sept traités plutôt que six.

Ce classement tout relatif orientera les recherches futures qui devront assigner à chaque traité une date aussi précise que possible. D. H. B.

763. H. Kühn-Steinhausen. *Wyclif-Handschriften in Deutschland.* — Zentralbl. Bibliotheksw. 47 (1930) 626-628.

Les manuscrits de Wyclif ne sont pas très nombreux en Allemagne. M. K.-S. en signale une série dont plusieurs sont connus déjà par le catalogue de Shirley-Loserth. Il corrige ce dernier sur deux points : *Wolfenbüttel Helmst. 669* (*719* dans Shirley-Loserth) contient le traité 2 et non 1 du *De religione privata* et, inversement, *Erfurt Ampl. Q. 253* le traité 1 et non 2 du *De logica.*

Parmi les mss nouveaux, rien d'inédit. Deux surtout sont importants : *Wolfenbüttel Helmst. 306* (f. 1r-197v. xve s., origine polonaise) et *565* (f. 110r-292v. xve s., origine tchèque) qui renferment les *Sermones super epistolas,* d'après une tradition qui serait de beaucoup supérieure à celle de *Cambridge Trinity Coll. B. 16.2,* seul ms employé par Loserth dans son édition des *Sermones.*

D. H. B.

764. I. H. Stein. *The Wyclif manuscript in Florence.* — Speculum 5 (1930) 95-97.

Le ms *Florence Laur.Plut. 19 cod.33* est formé tout entier d'œuvres de Wyclif. Déjà connu de Mabillon en 1687, décrit en 1774 par Bandini dans son catalogue de la Laurentienne, mentionné encore par Buddensieg en 1883, il n'a cependant été utilisé par aucun des collaborateurs de la *Wyclif Society* et Loserth l'a omis dans sa réédition du catalogue de Shirley. Il méritait, semble-t-il, d'attirer l'attention. D'origine anglaise, il date de la fin du xive siècle et contient plusieurs ouvrages dont les représentants sont rares. Il est même l'unique témoin d'un petit traité, qui a échappé à Mabillon et à Buddensieg, appelé : *Bonus et utilis tractatus secundum magistrum Johannem.* M. S. l'identifie avec la *Complaint* éditée par T. Arnold (*Select Works of Wyclif,* III, p. 507-523) et dont on ne connaissait jusqu'à présent que cette version en moyen anglais. D. H. B.

xve s. **765.** W. Wichgraf. *Susos Horologium Sapientiae in England nach Handschriften des 15. Jahrhunderts.* — Anglia 53 (1929) 123-133, 269-287, 345-373.

En Angleterre comme en Allemagne et en France, aux xive-xve siècles, l'*Horologium Sapientiae* de Suso jouit d'une grande faveur auprès des mystiques. Il en existe une traduction anglaise, probablement de la fin du xive siècle, appelée généralement *Tretys of the sevene poyntes of trewe love and everlastynge wisdam* et éditée par K. Hortsmann (*Anglia* 10, 1888, p. 323-389) d'après *Oxford Bodl. Douce 114.* C'est cette traduction qui fait l'objet principal de ces articles.

Melle W., par ses recherches à Oxford, Cambridge et Londres, en a retrouvé une dizaine de mss. Elle les décrit brièvement, en discute la valeur et indique sommairement le dialecte auquel ils appartiennent. La longue série des vari-

antes plus importantes qu'elle relève devient un complément indispensable de l'édition de Hortsmann.

L'auteur de la traduction anglaise ne suit pas l'ordonnance du texte latin ; il laisse de côté ce qui ne cadre pas avec son but particulier et il classe le reste suivant son plan personnel et sa division en sept points. Il paraît bien, en effet, que ce remaniement soit son œuvre et non celle d'un copiste antérieur du texte latin. L'examen minutieux des mss latins de l'*Horologium* conservés en Angleterre vient confirmer cette opinion. Melle W. analyse longuement *The seven points* en le comparant chapitre par chapitre au texte latin de Suso. Une concordance avec l'édition de Strange facilite les recherches ; pareil tableau avait déjà été dressé, quoique avec moins de détail, par G. Schleich dans un article qui n'est pas mentionné ici : *Zur Textgestaltung der mittelenglischen Bearbeitung von Susos Orologium Sapientiae* dans *Archiv für das Studium der neueren Sprache und Literaturen* 152 (1927, II) p. 36-50, 178-192.

A côté de la traduction remaniée *Seven points*, il en existe une autre indépendante, dont un fragment est conservé dans *Oxford Bodl. 798*. Toutefois cette seconde traduction n'a pas été faite sur le texte latin original, mais sur un remaniement latin tel qu'il en existe une partie dans *Merton Coll. 204*. Melle W relève encore une trace de l'influence de Suso dans un traité *Agayne despayre* de *London Brit. Add. 37049*, où l'on retrouve un passage de l'*Horologium* indépendant lui aussi de *Seven points*. D. H. B.

766. W. Wichgraf. *Susos Horologium Sapientiae in England. Nachlese.* — Anglia 54 (1930) 351-352.

En appendice à son travail d'exploration sur l'influence de Suso en Angleterre (voir *Bull.* n° 765), Melle W. ajoute quelques récentes trouvailles : des fragments anglais et latins de l'*Horologium Sapientiae* et surtout, dans *Oxford Lincoln Coll. 48* le seul témoin connu du texte latin intégral. Ce ms, du début du xve siècle, est un de ceux qui furent donnés à Lincoln College par son fondateur Richard Fleming ; peut-être celui-ci avait-il appris à connaître le texte latin non remanié lors de sa mission en Allemagne en 1421-22. D. H. B.

767. G. Schleich. *Auf den Spuren Susos in England.*—Archiv. f. das Studium der neueren Sprache u. Literaturen 156 (1929, II) 184-194.

Parallèlement à Melle Wichgraf (voir *Bull.* n° 765, 766), M. S. poursuit ses études sur les traces de l'*Horologium Sapientiae* dans la littérature mystique anglaise des xive-xve s. Il relève d'abord une étroite parenté entre une moralité anglaise (éditée en 1896 dans *Publications of the Early English Text Society*, 70, puis une seconde fois en 1904 *ibid.*, 91) et l'*Horologium*. Cette dépendance n'est toutefois pas directe ; elle s'exerce à travers la traduction anglaise *Seven points*. Le fait est certain du moins pour les 90 premiers vers de la moralité.

Voulant déterminer l'époque à laquelle Suso commença à être connu en Angleterre, M. S. s'efforce de fixer la date de composition de *Seven points*. Le ms d'Oxford, *Bodl. Douce 114* porte cette inscription : *Iste liber est domus vallis ordinis cartus. in comitatu Notyngham.* M. S. en conclut que le traité pourrait

être originaire de la chartreuse de Beauvale. L'étude de la langue renforce cette hypothèse. D'autre part, l'auteur de *Seven points* se dit *trewe chapeleyne einer moste worschipful lady* et l'on connaît un acte de fondation de messes par deux dames à Beauvale—*ad inveniendos duos monachos capellanos*—sous Richard II, c.-à- d. entre 1377 et 1399. Il n'est pas impossible que l'auteur du traité soit l'un de ces chapelains et le remaniement de l'*Horologium* remonterait donc à la fin du XIVe siècle.

Construction bien fragile, car *Douce 114*, pour proche qu'il soit de l'original, ne prouve nullement que l'auteur ait été un chartreux de Beauvale et de telles fondations pieuses sont trop fréquentes pour baser quelque probabilité ; de plus, elles ne supposent pas nécessairement les liens spirituels qui unissent l'auteur de *Seven points* à la personne à laquelle il dédie son traité. D. H. B.

768. G. SCHLEICH. *Ueber die Entstehungszeit und den Verfasser der mittelalterlichen Bearbeitung von Susos Horologium.* — Archiv f. das Studium der neueren Sprache u. Literaturen 157 (1930, I) 26-34.

Un argument plus sérieux que les précédents (*Bull.* n° 767) permettrait de fixer comme *terminus ante quem* de la composition de *Seven points* l'année 1410. Nicolas Love a joint en appendice à son *Mirrour of the Blessed Lyf of Christ* (édité par L. F. POWELL, Oxford 1908) un court traité sur l'eucharistie. Or la prière qui termine ce traité est inspirée de l'*Oratio ad sacramentum* de l'*Horologium*, telle qu'on la trouve dans *Seven points*. Comme le *Mirrour* a été écrit avant 1410, *Seven points* doit, lui aussi, être antérieur à cette date, si toutefois—question que n'envisage pas M. S. — l'appendice a été primitivement uni au reste et composé en même temps.

Dans *Cambridge Corpus Christi Coll. 268, Seven points* est intercalé entre le livre I et le livre II d'un ouvrage de Walter Hilton : *Scale of perfection.* Mais l'hypothèse alléchante d'une identité d'auteur ne tient pas devant un examen plus approfondi : la langue et le style sont différents, les conceptions religieuses aussi, et cette insertion de *Seven points* vient briser l'unité du traité de Hilton.
D. H. B.

769. D. SCARAMUZZI O.F.M. *La dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione sociale di S. Bernardino da Siena.*—Studi francesc. 26 (1929) 215-257, 341-371.

770. D. SCARAMUZZI O.F.M. *La dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione apologetico-dommatica di S. Bernardino da Siena.* — Studi franscesc. 26 (1929) 485-521 ; 27 (1930) 72-92.

771. D. SCARAMUZZI O.F.M. *La dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione morale, ascetico-mistica di S. Bernardino da Siena.* — Studi francesc. 27 (1930) 93-142.

Les *Sermones latini* sont la source principale qu'il faut interroger lorsqu'on veut reconstituer les doctrines théologiques de Bernardin de Sienne. Composés

à l'avance, ils ne furent jamais prononcés sous cette forme qui tient plus du traité que du sermon, mais qui leur assure par là-même plus de précision et de profondeur de pensée. C'est sur eux seuls, peut-on dire, qu'est basée l'étude du P. S.

L'influence prépondérante de Duns Scot sur Bernardin de Sienne est indéniable. Sans doute, la tradition franciscaine dans son ensemble lui est familière ; il puise ses idées chez saint Bonaventure, dans la Somme d'Alexandre de Halès, chez Richard de Mediavilla, voire à l'occasion chez Ubertin de Casale et Guiral Ot. Mais le maître qu'il suit de plus près est Duns Scot. Ce fait est remarquable surtout dans les deux premières parties du travail du P. S : la prédication sociale et les théories dogmatiques de Bernardin. Sur l'origine de la propriété privée, sur la justification du commerce, la détermination du juste prix, sur la gratuité du prêt et la restitution, le parallélisme des doctrines est constant, souvent même les citations sont littérales (le P. S. exagère lorsqu'il tire argument de ces citations en faveur de la pureté du texte de Wadding). L'apologétique de Bernardin n'est qu'un démarquage de la q. 2 *in Prol. Sent.* de l'*Opus Oxoniense* ; à tel point qu'on ne voit pas très bien, quoi qu'en dise le P. S., ce qu'elle a de spécifiquement dirigé contre les erreurs de la Renaissance. La doctrine de la royauté universelle du Christ est évidemment d'inspiration scotiste, mais ici Bernardin dépend littérairement d'Ubertin de Casale plutôt que de Scot. Plus délibérément que ce dernier, il renonce à étayer sur les Écritures la preuve de l'origine divine du sacrement de pénitence : il en appelle à la seule tradition. Il défend sans aucun doute l'Immaculée Conception, sans être cependant toujours très explicite sur ce point. Dans les doctrines morales (cette division entre prédication sociale et morale ne laisse pas d'offrir quelque inconvénient), ascétiques et mystiques, plus souvent qu'ailleurs, l'influence de Scot cède la place à celle d'Alexandre de Halès, de saint Boaventure et de saint Thomas d'Aquin. Mais si elle y est moins entière, elle n'est jamais absente et nombreux sont encore les points où le P. S. la retrouve. Citons seulement la doctrine scotiste de l'amour de Dieu.

L'exposé du P. S. est clair et bien ordonné. Dans quelques détails toutefois, on eût souhaité un peu plus de fermeté et de précision. Par exemple dans les questions du droit de propriété, du prêt à intérêt ou de la peine de mort. Le titre d'un paragraphe : « Maria mediatrice universale » pourrait donner le change sur son contenu ; celui-ci est au contraire très sobre. C'est là une discrétion qu'on n'a pas toujours gardée (voir *Bull.* nº 346).

Ces articles ont été réunis en volume : *La dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione di S. Bernardino da Siena.* Firenze, Valecchi, 1930 ; in 8, 218 p. L. 20. Une bibliographie et de bonnes tables y ont été ajoutées. D. H. B.

772. T. Brandsma O. Carm. *De H. Augustinus voor Dionysius den Karthuizer.* — Miscellanea Augustiniana (voir nº 687) 540-557.

On ne trouvera pas dans cet article une étude approfondie de l'influence que peut avoir exercée la pensée de saint Augustin sur la théologie mystique de Denys le Chartreux. C'est bien plutôt le portrait de l'évêque d'Hippone vu par le solitaire du xvᵉ siècle, avec quelques idées sur l'union de l'âme à Dieu, quelques suggestions intéressantes sur la part qui revient à Augustin dans le platonisme de Denys. Mais si l'on s'en tient à ces généralités, quel est le théologien ou le mystique médiéval qui ne pourrait faire les frais de semblable article ? D.H.B.

XIVe s. **773.** A. DENEFFE S. J. « *Die geradezu lächerliche Torheit der papstlichen Theologie* ». — Scholastik 5 (1930) 380-387.

Cette expression est de M. STANGE (*Luther und das fünfte Laterankonzil*, Gütersloh 1928), à propos du décret du ve concile du Latran sur l'immortalité de l'âme (19 décembre 1513). D'après cet auteur, le concile, tout en voulant détruire l'influence pernicieuse d'une certaine philosophie moderne, emprunte lui-même ses arguments à une philosophie périmée, la philosophie aristotélicienne des théologiens médiévaux. Par cette inconséquence, le magistère ecclésiastique fait non seulement preuve d'ignorance, mais il transpose sur le terrain de la foi une dispute entre écoles philosophiques. Ce qui serait en effet parfaitement ridicule. Mais le P. D. n'a aucune peine à montrer que la thèse de M. Stange repose sur un postulat gratuit : le concile veut prouver l'immortalité de l'âme au moyen d'arguments philosophiques. Il suffit de lire les textes. Le sens n'est pas : l'âme est forme du corps, par conséquent elle est immortelle ; il est bien plutôt : non seulement l'âme est forme du corps, mais de plus elle est immortelle. Pomponazzi, dont la théorie est visée ici, admettait la première partie : l'âme est forme du corps ; mais il en tirait précisément la conséquence condamnée : donc elle est périssable comme lui. Quoique les Alexandristes et les Averroïstes niassent la possibilité d'une preuve philosophique de l'immortalité de l'âme, le concile n'en dit rien. Il affirme une vérité révélée ; pas de trace d'une argumentation philosophiqe. Dès lors, toutes les conclusions de M. Stange sont ruinées par la base. D. H. B.

774. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio* ed. SOCIETAS GOERRESIANA. T. XII. *Tractatuum pars prior* complectens tractatus a Leonis X temporibus usque ad translationem concilii conscriptos, collegit, edidit, illustravit V. SCHWEITZER. — Friburgi Br., Herder, 1930 ; in 4, LXXX-884 p. Mk. 60, rel. 78.

Sous le titre générique de *Tractatus*, les éditeurs de la *Görresgesellschaft* entendent des rapports, des lettres, des traités ou autres pièces utiles à la connaissance du concile de Trente, mais qui ne pouvaient trouver place parmi les *Diaria*, les *Acta* ou les *Epistulae*. Ces documents fourniront la matière de deux volumes. M. S. édite à présent le premier, qui embrasse la période préparatoire et les sept premières sessions du concile jusqu'à sa translation à Bologne en 1548. Le second volume, qui ne tardera pas nous dit-on, comprendra le reste du concile, c.-à-d. depuis la reprise sous Jules III jusqu'à la clôture en 1563. Les traités se rapportant aux délibérations de Bologne seront publiés avec les *Acta Bononensia* que prépare S. Merkle.

Ce n'est pas sans un rude labeur que l'éditeur de ce monumental ouvrage est parvenu à mener son entreprise à bonne fin. Labeur d'exploration d'abord, dans les dépôts d'archives et les bibliothèques d'Italie — du Vatican surtout — et en général des principaux pays d'Europe. On peut juger de son ampleur par le catalogue de manuscrits que publie M. S. dans ses Prolégomènes. Ce catalogue, qui donne une analyse sommaire de chaque ms, n'est pas limité aux documents publiés dans ce volume et les travailleurs pourront y trouver d'utiles indications.

On ne pouvait songer à éditer tout le matériel rassemblé ; très judicieusement, les pièces les plus importantes et les plus caractéristiques ont été seules retenues. Cet élagage fait, M.S. s'est trouvé devant le travail ardu de l'identification d'une foule de documents anonymes dans les mss. Grâce à ses patientes recherches, la grosse part des auteurs est aujourd'hui connue ; pour un petit nombre seulement on a dû se contenter d'une hypothèse ou se résigner à l'anonymat. Restait enfin l'édition proprement dite. La majorité des traités contenus dans ce volume est inédite. Quelques exceptions ont été faites pour des éditions très rares ou difficilement accessibles ; les pièces éditées dans les collections telles que Le Plat, Baluze-Mansi, Labbe-Cossart ou Döllinger n'ont, en général, plus été reproduites. Cependant, pour permettre au lecteur de se documenter plus facilement, M. S. a inséré dans ses Prolégomènes (p. XLVI-LXXX) une longue liste de *Tractatus de habendo concilio et de Ecclesia reformanda Martini Lutheri temporibus conscripti et typis excusi*, avec un bref aperçu sur le contenu de chacun d'eux. L'édition elle-même est des plus soignées. Chaque fois qu'il a été possible M. S. a confronté plusieurs témoins du texte. Le sommaire qui précède chaque pièce et les notes substantielles qui renseignent le lecteur sur les auteurs et les principaux travaux à consulter achèvent de faire de ce volume un instrument de travail de première valeur.

Les deux premières sections des textes édités, qui vont de 1521 à 1545, traitent avant tout de la réforme de l'Église et de la convocation d'un concile. Elles ne sont toutefois pas totalement dépourvues d'intérêt doctrinal ; on y trouve par exemple un inédit de Cochleus sur le baptême et sur la communion des enfants, des traités sur la justification de Contarini, Sadolet, Reghini, des communications de Thomas Campegio sur le pouvoir du concile, et un traité d'allure générale, les *Miscellanearum libri VIII* de Nausea, évêque de Vienne. Dans le reste du volume, les matières discutées pendant la première période du concile sont évidemment largement représentées : les livres canoniques et les traditions, le péché originel, la justification et la certitude de l'état de grâce, les sacrements. Le développement de ces traités permettra très souvent de se faire une idée plus exacte des opinions en présence et de la marche des débats. Notons en particulier la part importante qui revient ici au général des Augustins, Jérôme Seripando, dont le nom se retrouve à chaque section traitant de matière doctrinale ; il faut espérer voir paraître bientôt le grand ouvrage que prépare M. Jedin sur ce théologien qui joua au concile de Trente un rôle de premier plan.

Si nous avions quelque reproche à faire à M. S., ce serait celui d'un désaccord assez fréquent entre les indications du catalogue des mss dans les Prolégomènes et celles de l'édition elle-même : pagination différente des mss, variantes notables dans les incipits, mss édités et omis dans le catalogue etc. En général, il paraît bien que c'est le catalogue qui est en faute et non l'édition (cependant p. 208 lire f. 361r au lieu de 359r et p. 310 : *Vat. 6209* au lieu de *6222*). Une autre vétille : le *Iarson* de la table finale (p. 861) n'est autre que *Jean Gerson*. Mais ce sont là des ombres insignifiantes dans un travail d'une telle envergure et d'une telle perfection.

D. H. B.

775. A. Pérez Goyena. *Un teólogo español en tierras extrangeras* — Est. ecles. 9 (1930) 351-366.

Il s'agit dans cet article de Jacques Gilbert Nogueras, théologien aragonais dont on connaît la présence en Allemagne depuis 1553 au moins et les multiples pérégrinations pour la défense de la foi catholique. Il fut reçu docteur en théologie à l'université d'Ingolstadt le 14 février 1557.

Retenons ici sa participation à la dernière période du concile de Trente comme évêque d'Alife. Le P. P. recueille ses interventions dans les discussions pour en extraire sa doctrine théologique. Nogueras pense que l'Église n'a pas le pouvoir de changer les rites sacramentaux, car ils sont d'institution apostolique ; il concéderait cependant par opportunisme l'usage du calice aux peuples qui le désirent (ceci se rapporte au 4 septembre 1562 et non au 14 juillet comme le dit le P. P.). Dans la question de la Cène, il affirme avec force son caractère de sacrifice expiatoire et propitiatoire, tirant son efficacité non de la croix mais de lui-même. Il intervient encore à propos du mariage, de l'autorité des conciles provinciaux, du pouvoir des princes. Mais ses sorties les plus fougueuses sont pour défendre l'origine divine immédiate des pouvoirs épiscopaux. Il soulève des orages, ni plus ni moins que beaucoup de ses compatriotes (l'épithète d'insolent que le P. P. prête en cette occasion à Simonetta paraît exagérée ; le sens italien est plutôt manque d'à-propos). Il faut y voir sans doute (cf. P. Richard. *Histoire des conciles*. T. IX. *Concile de Trente*, 2e partie, Paris 1931, p. 877), autant sinon plus que dans d'autres incartades, l'origine des rancunes qui le poursuivirent après le concile, l'accusèrent d'hérésie et firent si bien qu'il ne sortit des prisons de l'inquisition romaine que pour mourir peu après.

D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Octobre 1931

776. F. Segarra S.J. *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis.* Disputatio theologica. — Madrid, Razon y Fe, 1929 ; in 8, xi-278 p. IIe s.

Ce livre — traduction latine, augmentée, d'une série d'articles parus en 1922 dans *Estudios eclesiasticos* — est proprement une thèse. Mais comme la tradition fait presque tous les frais de la preuve (près de 200 p. sur 258), l'historien a le droit et le devoir de s'en occuper. L'identité numérique proclamée par toute la tradition chrétienne entre le corps présent de l'homme et le corps ressuscité serait en contradiction avec la théorie explicative de Durand (équivalemment admise par Origène, sympathique à Jean de Naples, Pierre de la Palu et Capreolus, renouvelée aujourd'hui par Billot). Le P. S. cite une masse énorme de témoignages de tous les siècles et de tous les pays (pour l'orient jusqu'au schisme) : Écriture ; Pères latins, grecs, orientaux ; liturgie (mozarabe) ; conciles (Trente) ; théologiens du haut et du bas moyen âge, de l'époque moderne et contemporaine.

On a déjà beaucoup parlé de ce livre. Nous n'avons que fort peu à ajouter : le P. S. a formé un précieux florilège au sujet de la croyance traditionnelle à la résurrection des corps. Résurrection ou réveil, s'entend, des corps antérieurement vivants. Mais le P. S., qui avoue imprudemment ne pas comprendre pourquoi il faut « s'abstraire de sa pensée personnelle, si l'on ne veut pas compromettre l'objectivité de l'histoire (p.VI) », a tendance à donner aux textes une portée théologique qu'ils n'ont pas. La croyance au fait de l'identité réelle est une chose. L'explication rationnelle de cette identité en est une autre, entièrement dépendante, celle-là, de la culture philosophique de telle ou telle époque. Les uns, les plus nombreux peut-être, n'ont pas cherché d'explication, soit que dépourvus d'esprit philosophique ils n'en sentissent pas le besoin, soit que ne disposant pas d'une solution satisfaisante ils préférassent se réfugier dans le mystère (toute-puissance divine, etc.). Ils se sont contentés d'alléguer l'exemple paulinien de la semence ou le mythe du phénix (Clément de Rome, Justin, Hippolyte, Zénon, etc.). D'autres, comme Irénée, Tertullien, Ambroise, Augustin, Grégoire de Nysse, etc. ont essayé d'expliquer à l'aide de la théorie des quatre éléments. Origène fit appel aux raisons séminales. Saint Thomas et plus tard Durand, instruits d'une philosophie plus profonde par Aristote, abandonnèrent ces conceptions un peu grossières et utilisèrent la notion plus subtile de *materia prima*. S. Thomas, attribuant à la matière individuelle une *signatio* quantitative, chercha la garantie de l'identité du corps ressuscité dans la *materia prima quantitate signata*. Durand au contraire, qui n'admettait pas la *signatio materiae* et rattachait à la forme

substantielle toute détermination et différenciation quelconque de la matière, put se contenter de la *materia prima* commune.

Ainsi donc tous sont d'accord sur le fait de l'identité numérique. On varie sur son explication. Le P. S. n'a pas distingué les deux choses et sous le bénéfice de sa confusion il a pu croire impliquée dans la tradition ancienne et médiévale sa théorie préférée ainsi que la condamnation de Durand. Mais il nous paraît aussi inexact de dire que la tradition condamne Durand que de dire qu'elle l'approuve.

D. M. C.

777. C. MONTSERRAT. *CR de F. Segarra* (voir *Bull.* nº 776). — Anal. sacra Tarrac. 7 (1931) 376-378.

Donne un texte de la *Theologia naturalis* (Tit.325) de Raymond de Sabunde, négligé par le P. Segarra (p. 183, non 18) et qui fait écho à la tradition préthomiste.

D. M. C.

778. B. POSCHMANN. *Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse.* — Zeitschr. kath. Theol. 54 (1930) 214-252.

779. E. GÖLLER. *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius von Arles und Gregors von Tours.* — Arch. kathol. Kirchenrecht 109 (1929) 3-126.

780. E. GÖLLER. *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit.* — Röm. Quartalschr. (1931) 71-267.

781. H. WEISWEILER S.J. *CR de B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbüsse* (voir *Bull.* nº 8). — Schol. 5 (1930) 109-117.

782. B. BARTMANN. *Zur Entwicklungsgeschichte der Busse.* — Theol. Glaube 22 (1930) 79-86.

Le fécond renouveau des recherches critiques sur la pénitence, provoqué par le magistral volume de B. Poschmann (cf. *Bull.* nº 8), nous a valu plusieurs études importantes. Il a déjà été noté ici (cf. *Bull.* nº 293, 294) que le P. Galtier et surtout M. Adam ont cru devoir opposer d'intéressantes considérations à la synthèse de M. Poschmann. M. Adam avait élaboré un système complet et cohérent, qui interprète les textes en fonction d'une distinction, établie dès l'origine, entre les péchés énormes et les autres. Seuls les premiers ressortissaient à la pénitence publique. Dès lors s'impose d'elle-même l'existence d'une pénitence privée. M. Adam va plus loin : au nom de considérations dogmatiques pressantes, il écarte net les conclusions de M. Poschmann.

Celui-ci a répliqué dans un article décisif, aussi ferme que calme. Il montre que les fondements scripturaires de M. Adam, *I Jo.* 5, 6 et *Jac.* 5, 16, sont sans force, car rien n'indique qu'il s'agisse là de prière officielle et liturgique. Pareillement la distinction entre *peccatum ad mortem* et autres fautes (*I Cor.* 5, 4) demeure obscure, et incertain son usage antique. M. Adam n'est pas plus heureux lorsqu'il invoque la Didache, Hermas, Tertullien, etc. La critique qu'entreprend M. Poschmann de chacun de ces fragiles appuis, est aiguë et concise : point n'est besoin de longs raisonnements pour conclure à leur vanité.

M. P. continue sa rapide revue. A propos de Cyprien il note heureusement que la notion de la triade des péchés énormes n'est pas aussi étroite qu'on le dit (p. 225), qu'elle va parfois jusqu'à comprendre la plupart des péchés graves (p. 227). Avec raison il proteste contre l'interprétation tendancieuse du can. 11 du 3e concile de Tolède (p. 230 ; cf. *Bull.* n° 8) ; il rectifie le sens donné au can. 8 de Barcelone et au can. 54 du 4e concile de Tolède (p. 232). Venant à la *secreta satisfactio* de Gennade et de Césaire, il répète que, pour le premier, il s'agit évidemment de la *conversio* ou entrée au cloître. Le cas de Césaire me paraît moins clair. On se trouve d'ailleurs, à cette époque, en face de cas obscurs : l'importance souveraine donnée à l'élément moral de la pénitence pose de difficiles problèmes.

Mgr Göller s'est donné la tâche de les étudier. Tandis que M. Poschmann embrasse l'évolution des institutions pénitentielles, Mgr Göller procède par monographies régionales.

Dans sa longue étude sur la pénitence chez S. Césaire, il prend soin de marquer la doctrine des auteurs dont dépend l'évêque d'Arles. On constate que la part du pénitent est très accentuée, et l'élément sacramentel assez peu considéré. Chez Césaire il en est rarement question et Mgr G. n'y insiste pas. Il montre que l'idée pénitentielle est restée la même : pénitence publique pour les fautes graves ; elle n'est pas réitérable et entraine les suites austères que l'on sait. Après Siricius il ne pouvait plus être question de refuser aux relaps mourants la réconciliation. Césaire est très ferme sur ce point, qui est une mitigation de la pratique ancienne. Dans le même ordre d'idées, Mgr G. se demande longuement (p. 66 sqq) si le *secretius agere* du Sermon 261 ne cache pas un autre adoucissement. Sans absolument condamner l'opinion de M. Poschmann qui y voit indiquée, comme chez Gennade, l'entrée en religion, il croit plus probable que Césaire admet une pénitence reçue publiquement, mais dont les exercices sont privés. Elle n'est pas plus réitérable que l'autre. Je ne sais, mais Césaire ne formulant pas, dans ce cas, les conditions nécessaires pour bénéficier de cet adoucissement, on se demande vraiment s'il a existé.

Les histoires de Grégoire de Tours sont instructives. On y voit clairement ce qu'on devine chez Césaire, à savoir que la pénitence tendait à se limiter à l'article de la mort. Chez Césaire on discerne encore des traces de la pratique contraire ; chez Grégoire elles ont disparu. C'est déjà la preuve que la pénitence officielle est restée dans son essentielle rigidité. Cependant il est frappant que, plusieurs fois, Grégoire parle de réconciliation sans mentionner la pénitence, et bien suggestive du malaise général est la lettre de Mapinius de Reims à Nicetius de Trèves, citée à la fin de l'article. En Gaule, on va visiblement vers la pénitence privée.

Beaucoup plus importante est l'étude du distingué professeur de Fribourg sur la pénitence à Rome. Après une rapide introduction où s'esquisse l'histoire anténicéenne de la pénitence, un premier chapitre est consacré à la doctrine romaine, de Siricius à Célestin I ; un autre au temps du pape Léon le Grand ; un troisième va jusqu'à S. Grégoire, auquel est réservée la dernière section, laquelle comprend près de 100 pages. Mgr G. avait déjà longuement parlé de la doctrine et de la pratique grégoriennes dans une étude publiée ailleurs (*Oberrhein. Pastoralblatt* 1928, Heft 4 et 5). Mais il a pensé que le sujet valait d'être repris

entièrement, d'autant plus que le périodique local où avait paru son travail n'est pas d'accès facile à tous. Le premier mérite de Mgr G. est d'avoir rassemblé les textes utiles. Il estime que la physionomie qui s'en dégage est claire.

Dans l'ensemble, la pénitence, à Rome, est bien telle que M. Poschmann l'a décrite : les efforts pour imaginer une autre évolution n'ont fait qu'assurer la thèse de la seule pénitence publique, non réitérable.

Mais il convient de noter plusieurs faits qui marquent cependant une évolution. Déjà, au temps de Léon le Grand, on voit çà et là quelques dispenses et atténuations de la pénitence. Dans la suite l'influence des stations pénitentielles orientales s'est fait sentir ; elle a accentué l'importance des éléments personnels et individuels. Au temps de Grégoire, Mgr G. croit reconnaître non pas une pénitence privée, au sens où on l'entendra bientôt, mais une sorte d'exomologèse particulière, parallèle à la publique. C'est le point où le professeur de Fribourg diffère le plus de celui de Breslau. Chacun, ayant pris connaissance des arguments de son adversaire, garde ses positions. L'homélie 9 du livre 2 sur Ézéchiel fournit le texte le plus important. C'est Mgr G. qui l'a versé au débat. Il l'explique longuement (p. 229-232), tandis que M. Poschmann n'en parle qu'en note (p. 242). L'exégèse de celui-ci me paraît forcée, mais j'avoue que, interprétée suivant les vues de Mgr G., la doctrine générale de Grégoire devient incertaine et semble incohérente. *Lis sub iudice.*

Ce que Mgr G. a mis en parfaite lumière c'est le caractère sacramentel de la pénitence romaine. C'était nécessaire après le compte rendu passionné de M. Koch (cf. *Bull.* nº 9). Les faits se trouvent ramassés sous forme de conclusions (p. 266-267). Leur évidence s'impose. Les établir fut peut-être le but de l'auteur. C'est en tout cas le résultat le plus précieux de son beau travail.

A côté de ces franches positions, les appréciations du P. Weisweiler, dans *Scholastik*, paraissent bien fuyantes. En somme, malgré de grands éloges, il rejette les positions essentielles de M. Poschmann. On trouvera p. 116-117 quelques arguments et l'interprétation de M. Adam sur le canon de Tolède. Le recenseur a probablement été impressionné par les difficultés soulevées contre l'orthodoxie des positions de M. P. Celui-ci avait cependant très soigneusement répondu (cf. les 4 points des p. 247-252 de son article).

Mgr Bartmann n'est pas non plus sans appréhensions qu'il articule dans son court article (p. 82-85), tout en admettant les thèses du professeur de Breslau.

Il est désirable que les échanges de vues sur les points controversés ne se prolongent plus. On a dit sans doute tout le nécessaire et aucun des adversaires n'arrivera à convertir ses opposants. Dans le calme, la vérité peu à peu se fera jour. Quel progrès déjà que l'on écoute maintenant de sang-froid ce qui, il y a vingt ans, eût fait jeter les hauts cris ! D. B. C.

IIIe s. **783.** H. Koch. *Tertullianisches II.*— Theolog. Stud. Krit. 103 (1931) 95-114.

L'analyse des passages du *De baptismo* 1 et 17 et du *De Virg. vel.* 9 sur le sacerdoce aboutit à la conclusion suivante : Tertullien, encore catholique, ne reconnaît pas qu'il y ait des fonctions réservées au prêtre, de par l'institution

du Christ. Le cod. de Troyes (*De baptismo*) confirme son exégèse. C'est à cette lumière qu'il faut étudier la question souvent posée : Tertullien était-il prêtre ? M. K. n'examine pas si les vues de Tertullien étaient celles de l'Église, ni les conséquences de cette doctrine pour l'eucharistie. Quelques notes et allusions font deviner cependant dans quel sens radical se porte sa pensée. D. B. C.

784. H. von Campenhausen. *Urchristentum und Tradition bei Tertullian.* — Theol. Blätter 8 (1929) 193-200.

Discours d'apparat. La discussion n'y était pas de mise. L'orateur montre quel problème posait déjà devant Tertullien les rapports de la Tradition et du christianisme primitif. Il l'a senti à propos du dogme et surtout de la morale. Le souvenir de la doctrine première était encore trop vif pour qu'on pût ignorer que la foi et la pratique des environs de l'an 200 en différaient sur plus d'un point.

Suivant qu'on admet ou non une certaine évolution, et suivant la manière de l'entendre, on jugera diversement le cas. Tertullien, n'étant pas de ceux qui voient et apprécient les nuances, fut déconcerté. D. B. C.

785. J. Hoh. *Die Busse bei Tertullian.* — Theol. Glaube 23 (1931) 625-638.

Article précis et concis. Avec un sens historique réel, et le don de recueillir les fruits des travaux sérieux tout en faisant abstraction des controverses, l'auteur expose méthodiquement la doctrine de Tertullien. Il ne résout pas les problèmes soulevés au sujet de la « triade » des péchés énormes. Il constate la nécessité de la pénitence pour tous les péchés graves, sa non-réitérabilité, l'intervention de l'Église. Mais il note aussi que le rôle du pouvoir épiscopal n'est pas clairement défini. D. B. C.

786. F. J. Dölger. *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit.* Ein Beitrag zu Tertullian « De Baptismo, 1 ». — Antike u. Christentum 2 (1930) 222-229.

La copieuse documentation de M. D. lui permet d'expliquer et d'illustrer magnifiquement la phrase initiale du *De baptismo*, où il est question des péchés *pristinae caecitatis.* Toute l'antiquité et Tertullien lui-même considèrent le temps qui précède la régénération comme celui de l'obscurité, de l'aveuglement et de l'ignorance. Le baptême est *φωτισμός*. Aussi les péchés commis avant l'illumination sacramentelle sont-ils pardonnables, tandis que le chrétien qui pèche est sans excuse. D. B. C.

787. E. Buonaiuti. *CR de H. Koch, Cathedra Petri* (voir *Bull.* n° 522). — Ricerche relig. 6 (1930) 526-529.

788. K. Adam. *Die Anfänge des Primats.* — Theol. Revue 30 (1931) 193-200.

789. A. Seitz. *Hugo Koch's « Cathedra Petri » bei Cyprian.* — Theol. Glaube 23 (1931) 42-62.

790. G. Krüger. *CR de H. Koch, Cathedra Petri.* — Theol. Literaturzeit. 55 (1930) 565-567.

Le livre de M. Koch ne pouvait passer inaperçu et la passion dont il est plein ne disparaît pas à le considérer froidement.

M. Buonaiuti le traite avec beaucoup d'égards, mais ne le suit pas en tout. Il admet, comme nous, les conclusions relatives à Tertullien. Pour Cyprien il se refuse à approuver le radicalisme de Koch : la question posée devant l'évêque de Carthage n'était pas tant d'ordre historique que doctrinale, actuelle, pratique. On ne conçoit pas dès lors, dit M. B., que la primauté dont il parle soit une simple antériorité, platonique avantage. Au reste une primauté réelle était alors fait vécu plutôt que déduite de textes précis.

M. Adam est plus compétent que M. Buonaiuti, il est aussi plus exigeant et plus sévère. Sa recension est impitoyable. Je ne puis la détailler, et ne noterai ici que ses points les plus instructifs. M. A. est d'accord avec M. Koch pour Tertullien. Il proteste contre l'interprétation de simple antériorité, en ce qui concerne Cyprien. Déjà l'idée de la *clavis* reçue de Pierre par l'Église (*ad Fort.* 11) contredit cette exégèse. Contre les finesses de M. Koch (notamment *principalis* = *principis*) est défendu le sens réaliste de *Ep.* 59, 14, par des considérations déjà émises dans ce *Bulletin* (nº 522). M. A. montre aussi (c. 197) que *primatus* n'a qu'un sens restreint et qu'on ne doit pas l'exagérer pour le détruire ensuite. Il insiste, comme M. Buonaiuti, sur la situation de fait, indépendante des preuves théoriques. Il remarque avec raison que Cyprien n'avait pas à défendre la primauté mais l'unité ecclésiastique, ce qui explique beaucoup de choses. Dans l'ensemble, la critique de M. A. est efficace. Elle aurait gagné à prendre les choses de plus haut et à discuter plus techniquement les fondements philologiques des thèses de Koch.

Le compte rendu de M. Seitz n'est qu'une pressante réfutation, par pièces et morceaux. On n'aperçoit pas quelle synthèse y est opposée à celle de Koch. Il ne suffit pas, par exemple, à propos du texte *sed exordium ab unitate proficiscitur ut Ecclesia Dei monstretur*, de dresser (p. 51-52) une exégèse rigoureusement orthodoxe en face de l'erreur. Cette interprétation d'extrême-droite concorde-t-elle avec la doctrine générale de Cyprien ? Telle est la question. Il semble que le recenseur n'ait pas perçu aussi bien que M. Adam, que les idées de l'évêque sur la primauté du pape étaient loin d'être claires, plus loin encore d'être correctes.

Il n'y a pas lieu de s'étendre sur le compte rendu de M. Krüger. Il est réservé à l'excès. Après un couplet sur les préjugés dogmatiques, à propos de M. Adam, et quelques bonnes remarques de détail, le recenseur, ayant rapporté la thèse de Koch sur Cyprien, évite positivement de l'apprécier. Comme il a manifestement le désir de dire du livre tout le bien possible, est-il téméraire de penser que M. Krüger n'a pas été persuadé par Koch, mais qu'il n'ose le dire ?

D. B. C.

791. H. Koch. *CR de H. Lewy, Sobria ebrietas* (voir *Bull.* n° 284). — Theol. Literaturzeit. 55 (1930) 339-342.

La compétence de H. Koch en tout ce qui touche à S. Cyprien lui permet de juger de l'opinion déjà signalée ici (*Bull.* n° 284 et 457), touchant l'influence possible d'Origène sur l'évêque de Carthage. Il donne raison au P. Lebreton qui la nie : le passage cité n'a pas le sens que M. Lewy lui attribue. Mais le P. Lebreton conteste à tort l'influence des grecs sur Cyprien. M. Koch renvoie à ses notes parues dans les *Ricerche religiose* 5 (1929) p.137-163,523-537. Il y a même traces probables d'une influence philonienne. En passant, M. Koch affirme que ce n'est pas aux aquariens qu'en veut Cyprien dans son *Ep.* 63, mais à des évêques qui imitent leur pratique. D. B. C.

792. M. Cesaro. *Natura e cristianesimo negli « Exameron » di S. Basilio e di S. Ambrogio.* — Didaskaleion 7 (1929, I) 53-123. IVe s.

S. Ambroise dépend beaucoup de S. Basile. Dans l'une et l'autre œuvre on voit comment le spectacle détaillé du monde a provoqué des réactions autrement profondes que chez les païens. Le dogme ferme de la création et ses conséquences confère au monde matériel un sens grave et une beauté morale que l'auteur de cet article s'est complu à montrer, en suivant pas à pas les réflexions de S. Ambroise, les comparant avec celles des auteurs païens. D. B. C.

793. G. Wunderle. *Einführung in Augustins Konfessionen* (Aus Gottes Reich). — Augsburg, Literar. Instit. Haas und Grabherr, 1930 ; in 8, 146 p. Mk. 7. Ve s.

Le titre du livre ne doit pas tromper. M. W. est trop averti des problèmes pour que la façon dont il en parle, même dans une simple introduction, soit indifférente. On trouvera ici un chapitre d'ensemble sur les idées maîtresses de la religion d'Augustin : Dieu, terme de la connaissance, Vie et Beauté, Vérité et Bonheur, Amour, Esprit, Unité opposée à la dispersion du créé (p. 63-75). D'après M. W. les *Confessions* sont le terme définitif de la connaissance augustinienne de Dieu.

Sans admettre les vues de Hessen (p. 208), M. W. reconnaît l'emprise du néoplatonisme sur la pensée philosophique d'Augustin. L' « illumination » est-elle immédiate ou médiate ? *Non liquet* (p. 113). Pareille réserve sur la question du mysticisme d'Augustin (p. 108). Parmi les remarques personnelles de M. W., je signale l'insistance avec laquelle il note qu'Augustin ne se met jamais dans la situation de l'athée et qu'il est peut-être vain de parler de sa preuve de l'existence de Dieu, au sens propre.

Il proteste avec raison contre l'abus qui assimile l'idéal religieux d'Augustin à celui de Platon, égoïste et mystique. S. Paul est plus profondément encore l'inspirateur d'Augustin (p. 144). D. B. C.

794. G. Wunderle. *Ueber die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessionen,*

— Extrait de Archiv für Religionspsychologie u. Seelenführung 5, 1930 (Leipzig, E. Pfeiffer, 1931 ; in 8, 35 p. Mk. 1.50).

Les idées exprimées dans cet opuscule ne sont pas neuves. Elles tirent leur valeur de la compétence de leur auteur, spécialisé en ce qui concerne les *Confessions.*

Que la recherche de Dieu soit l'essence même de la religion d'Augustin, nul ne l'ignore qui a lu dans cette âme ardente les désirs dont elle débordait. Le converti de Milan a su allier, dit M.W., dans une émouvante harmonie, les deux aspects de Dieu : l'intellectualiste : Dieu est lumière, le volontaire : Dieu est bien suprême. Un chapitre spécial détache les aspects divers suivant lesquels Dieu apparaît à l'âme d'Augustin. Suit une esquisse de l'évolution psychologique de la recherche de Dieu. En guise de conclusion M.W. montre les *Confessions* décrivant le couronnement de cette expérience magnifique. D. B. C.

VIe s. **795.** B. NISTERS. *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe.* (Münsterische Beitr. z. Theol., 16).— Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, 116 p. Mk. 5.80.

Fulgence de Ruspe n'est pas un auteur de premier plan : il dépend baucoup d'Augustin et n'eut qu'une influence limitée. C'est comme théologien de la grâce, poussant à l'extrême la logique rigoriste de son maître, qu'il est surtout connu. Sa christologie ne manque cependant pas d'intérêt, à cause de l'incident célèbre des moines « scytes ».Fulgence qui leur fùt favorable à cause de leur augustinisme, examina non sans sympathie leur tentative de rapprochement avec le monophysisme. C'était l'occasion d'un effort personnel de pensée en matière de christologie.L'évêque de Ruspe n'a pas esquivé la tâche et s'en est acquitté avec bonheur. Il a ainsi fait progresser la théologie latine.

Ce mérite se trouve mis en relief de manière analytique dans la présente étude. En trois sections l'auteur y examine la doctrine de Fulgence sur la divinité du Christ, sur son humanité, sur l'union hypostatique et ses conséquences. Les thèses défendues par l'évêque sont toutes orthodoxes, et il les établit par des voies déjà classiques. Mais si l'on observe avec quelque attention la succession chronologique de ses œuvres, d'intéressantes traces de progrès se découvrent.

Longtemps Fulgence traita des deux natures réunies dans l'unité de personne de façon purement verbale, et la communication des idiomes semblait ne représenter pour lui presque qu'un privilège logique : nul souci de sonder la réalité de l'unité du Christ. Il semble même que l'idée de la périchorèse soit plus loin de Fulgence que d'Augustin et de Léon. Dans l'ensemble sa théologie est bien alors dans la note antiochienne.

Plus tard, sa notion de la communication des idiomes est devenue plus profonde (p. 69) ; il évite d'appeler *homo* la nature humaine ; l'unité du Christ se trouve plus vigoureusement affirmée. Il n'est pas difficile de discerner, en lisant la lettre XIIIe, que le problème posé par les moines scytes est à l'origine de ces changements. Ce travail se trahit encore par une certaine fluctuation de pensée au sujet de l'incorruptibilité du Christ. (La thèse de M. Draguet sur Julien d'Halicarnasse, mentionnée dans la bibliographie, ne paraît pas avoir été utilisée dans le texte).

Sur la science humaine du Christ, Fulgence a aussi évolué. Il admet d'abord l'ignorance — c'était une façon de répondre aux objections ariennes —. Plus tard, sous l'influence d'Augustin, il fut plus rigoureux.

Le travail de M. N. est bien conduit. On eût aimé le voir complété par un aperçu sur l'influence de Fulgence et le sort fait, dans la suite, à sa pensée. Ainsi serait clairement défini son rôle dans la théologie de l'Incarnation.

D. B. C.

796. W. Dress. *Der Platonismus im Mittelalter und in der Renaissance.* — Theologische Blätter 9 (1930) 73-81.

M.D. estime que C. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter* (1916) pourrait être élargi et complété sur certains points. Dans le présent articulet, il cherche des liens entre le platonisme du moyen âge et celui de la Renaissance : de part et d'autre conception aristotélico-platonicienne de l'âme, forme du corps et cependant en quelque manière étrangère à lui ; de part et d'autre conception néoplatonicienne de la béatitude, du *bonum diffusivum sui,* des degrés, de la hiérarchie des êtres et des formes de connaissance. M. D. ne croit pas, par contre, que le volontarisme médiéval se rattache au néoplatonisme. Mais il promet de revenir plus longuement sur cette question. La différence entre le moyen âge et la Renaissance, au point de vue théologique et philosophique, est à chercher moins, d'après M. D., dans les innovations qu'on a voulu faire que dans celles qù'on a faites sans s'en douter, notamment dans le cosmocentrisme et l'anthropocentrisme.

D. M. C.

797. R. E. Messenger. *Ethical Teachings in the Latin Hymns of Medieval England.* With special reference to the seven deadly sins and the seven principal virtues (Studies in History, Economics and Public Law, 321). — New York, Columbia University Press, 1930 ; in 8, 210 p. Dl. 3.50.

Les hymnes du bréviaire et du missel n'ont pas pour but que la seule louange de Dieu. Elles sont presque toujours en même temps didactiques. Elles tendent notamment à répandre et à garder vivace l'idéal moral du chrétien. Et puisqu'elles sont composées très souvent par des théologiens ou des hommes de haute doctrine, on peut y chercher jusqu'à un certain point l'image des conceptions éthiques contemporaines.

Miss M. étudie un très grand nombre d'hymnes liturgiques latines du moyen âge, empruntées aux cycles de Sarum, York, Hereford. La conception éthique fondamentale qu'elle trouve à leur base est la répartition des actes moraux entre sept vertus principales (foi, espérance, charité, justice, tempérance, force, prudence) et sept vices capitaux (orgueil, avarice, luxure, jalousie, gourmandise, colère, paresse). Miss M. pousse l'intérêt pour son sujet jusqu'à tenter des statistiques sur la fréquence et l'importance relatives de chacun de ces vices, de chacune de ces vertus. Ce qui nous importe ici c'est que, selon Miss M., la classification traditionnelle des vertus et des vices est assez profondément ancrée dans la mentalité médiévale pour que l'hymnologie s'en ressente. Remarquons cependant qu'on aurait tort d'en conclure que chaque compositeur

en particulier ou même un grand nombre d'entre eux aient songé en travaillant à faire usage de cette classification. Çà et là on pourrait croire que Miss M. exagère un peu dans ce sens. La juste note nous paraît exprimée par cette phrase : « All of the teaching, in so far as it denotes an ethical program, more or less consciously followed, points to the medieval concept of seven principal virtues and seven deadly sins in its larger outlines (p. 184) ». D. M. C.

798. E. K. Rand. *CR de K. Bruder, Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius* (voir *Bull.* nº 75). — Gnomon 6 (1930) 165-168.

M. R. signale quelques graves lacunes dans l'information de M. Bruder, notamment son ignorance du texte des *Opuscula* — beaucoup meilleur que celui de Peiper — publié par M. Rand lui-même en 1918. M. R. rejette aussi certaines interprétations de M. Bruder au sujet de *natura* et *persona*. D. M. C.

VIIIe s. **799.** E. J. Martin. *A History of the Iconoclastic Controversy* (The Church Historical Society). — London, S.P.C.K., [1930]; in 8, xi-282 p. Sh. 16.

La Querelle des Images est proprement une querelle orientale. Ce n'est que par contre-coup que l'occident latin s'en est occupé. Dans ses deux derniers chapitres — XIII. *Iconoclasm and the Franks. Charles the Great* ; XIV. *Iconoclasm and the Franks. The affair of Claudius of Turin* (p. 222-273) — M.M. s'attache à mettre en relief l'origine, le caractère propre et le résultat des discussions franques. Il distingue nettement les deux phases de la lutte : la première, autour du deuxième concile de Nicée (787), la seconde, autour de l'abus des images dans le diocèse de Turin (vers 824). En effet les occasions sont différentes. De même jusqu'à un certain point le mobile respectif : Charlemagne en combattant Nicée II veut avant tout servir sa politique antibyzantine du moment (M. M. exagère cependant à notre avis la mauvaise foi des agents de Charles dans l'interprétation du concile ; la détestable traduction envoyée de Rome en reste la cause principale). Claudius (mort semble-t-il vers 827 et non, comme le pense l'auteur, vers 840) part de préoccupations purement théologiques. Est-ce à dire que l'affaire de Claudius ne se rattache d'aucune façon à la controverse antérieure ? M. M. semble le croire en rendant l'Espagne seule responsable des idées de l'évêque de Turin. En fait les idées de Claudius sont, malgré tout, trop franques (cf. Jonas) pour que cela soit entièrement exact.

Au reste, M. M. le montre fort bien, il y a une unité doctrinale profonde à travers les principaux écrits francs au sujet des images : pas d'iconoclasme, d'une part, les images étant le livre des illettrés ; pas de culte des images, d'autre part, le culte étant réservé aux choses invisibles. Les *Libri Carolini*, dont M. M. donne une bonne analyse théologique, sont les premiers à formuler nettement cette *media via*, qui reflète assez bien la tradition gauloise. Les théologiens de la seconde période — ceux du concile de Paris 825, Walafrid Strabon, Agobar, Jonas — y sont, en somme, restés fidèles.

La Gaule ne distinguait pas différentes espèces de culte ; elle ne connaissait que le culte de latrie. D'où son opposition au culte des images. Si elle avait

connu la teneur exacte de Nicée II, elle n'aurait pas eu de peine à découvrir une manière de culte acceptable.

Les quatre cinquièmes du livre (p. 1-122) sont consacrés à la controverse orientale. A noter deux chapitres spéciaux sur la théologie des iconophiles et des iconoclastes. D. M. C.

800. A. Landgraf. *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik.* — Scholastik 5 (1930) 210-247. IXe s.

En quel sens le péché entraîne-t-il, pour les théologiens de la *Frühscholastik*, l'*excommunicatio*, la séparation d'avec l'Église? Suivant sa méthode habituelle M. L. interroge une masse d'auteurs, depuis l'époque carolingienne jusqu'au XIIIe siècle, pour surprendre dans leurs écrits les principes et réflexions susceptibles de fournir une réponse à cette question. La réponse ainsi obtenue est assez banale et, disons-le, assez artificielle : le pécheur se sépare du corps mystique sans perdre pour autant le contact avec la société ecclésiastique. C'est à peine une paraphrase de l'idée augustinienne.

Le travail de M. L. est surtout intéressant, à notre avis, par son florilège de textes au sujet de l'Église, corps mystique. Au point de vue de l'histoire de la théologie pénitentielle, notamment du sens à donner à l'*excommunicatio* des pénitents, on ne doit pas s'attendre à grand'chose. D'une part, les idées sur l'Église sont encore trop imprécises à cette époque ; d'autre part, la vieille discipline pénitentielle avec son *ordo paenitentium* séparé est trop en décadence pour attirer l'attention et exciter le zèle des théoriciens. D. M. C.

801. A. Wilmart O.S.B. *Un passage sauté dans l'ouvrage de Florus contre Jean Scot.* — Revue bénédictine 42 (1930) 372-373.

D. W. édite d'après *Vat. Reg. 240* (f. 105) et *Paris Nat. lat. 2859* (f. 406) un passage (une dizaine de lignes) du livre de Florus contre Jean Scot, sauté dans l'édition de Migne (PL 119, 232 D). D. M. C.

802. F. Gillmann. « *Clave non errante* » ? — Archiv kathol. Kirchenrecht 110 (1930) 451-465. XIIe s.

Réfutation de cette assertion de R. Sohm (*Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München, 1918, p. 322) : « Man sieht... dass schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die idee von der Unfehlbarkeit des priesterlichen Bussurteils sich anbahnt ».Sohm se basait sur ce texte de Guillaume de Rennes (en 1241) : *peccata dimittunt... clave non errante*, en interprétant l'ablatif absolu comme ayant une valeur causale («parce que le ministre ne se trompe pas »). M. G. n'a aucune peine à montrer qu'aucun auteur, théologien ou décrétiste, du moyen âge n'a pris la formule *Clave non errante*, consacrée depuis Huguccio, au sens causal. Au contraire chez tous et notamment dans la source immédiate de Guillaume de Rennes, Raymond de Pennafort, elle a le sens conditionnel : « si le ministre ne se trompe pas ». Tant il est vrai que tous ont dénié l'infaillibilité au prêtre-confesseur. D. M. C.

803. J. C. Didier. *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bernard*: — Vie spirituelle 24 (1930) supplément [1]-[19].

804. J. C. Didier. *L'imitation de l'humanité du Christ selon saint Bernard.* — Vie spirituelle 25 (1930) supplément [79]-[94].

805. J. C. Didier. *L'ascension mystique et l'union mystique par l'humanité du Christ selon saint Bernard.* —Vie spirituelle 25 (1930) [140]-[155].

Ce triptyque veut être moins un essai sur la doctrine spirituelle de saint Bernard qu'un essai sur sa vie spirituelle. Néanmoins il intéresse l'histoire doctrinale. M.D. met bien en relief la place centrale de l'humanité du Christ dans la pensée religieuse de l'abbé de Clairvaux. Cette humanité est d'abord le grand objet de dévotion : le Christ-homme est l'ami, l'époux qu'on traite familièrement, qu'on s'approprie. Cette humanité est un modèle à imiter, à imiter en tous les détails de son existence terrestre. De là cette conception des mystères apportant une grâce spéciale d'imitation : *semper novum quod semper innovat mentes.* L'humanité du Christ est encore le point de départ de la vie mystique. Point de départ et non pas terme. Car saint Bernard n'oublie jamais que l'humanité du Christ n'est qu'un moyen pour nous conduire à Dieu. D. M. C.

806. M. Fontana. *Il commento ai Salmi di Gilberto della Porrée.* — Logos, Palermo 13 (1930) 283-301.

M. F. présente un nouveau manuscrit du commentaire inédit de Gilbert de la Porrée sur les Psaumes : *Milan Ambros. F. 97 Sup.*, XII[e] s., f. 1[r]-112[r] (le second cahier manque). M. F. édite le commentaire des psaumes 1-3 d'après le manuscrit susdit et *Vat. lat. 89*, presque identique. D. M. C.

807. O. Lottin O.S.B. *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.* 2 éd. revue et augmentée — Bruges, C. Beyaert, 1931 ; in 8, 132 p. Fr. 27.50.

Remaniement assez profond d'articles parus dans les *Ephemerides theologicae lovanienses* 1924-1926. On a complété l'exposé des décrétistes sur le *ius naturae* et surtout l'histoire du même concept dans la théologie des XII[e] et XIII[e] s., antérieurement à S. Thomas. C'est à la lumière de ce contexte juridique et théologique qu'on a étudié chez S. Thomas la nature du droit naturel et ses propriétés. En guise de conclusion, on donne une vue synthétique sur l'évolution de la théorie du droit naturel au XII[e] et au XIII[e] siècle. Treize pièces inédites sont publiées en appendice (p. 105-125).

Parmi celles-ci, la pièce XI (p. 121-122) a été présentée comme de Guillaume de Militon. C'est une erreur. D'après le P. Pelster (*Scholastik* 6, 1931, p. 341) ce texte fait partie d'un fragment étranger à Guillaume de Militon, qui, dans *Vat. lat. 4245* f. 301[r]- 314[r], fait suite au Commentaire authentique du maître franciscain. D. O. Lottin.

808. R. M. Martin O.P. *Notes sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 54-66.

Le P. M. montre que la tradition manuscrite et la comparaison avec l'*Historia scolastica* plaident en faveur de l'authenticité des *Allegoriae.* Il signale en outre dans *Dublin Trinity Coll. 277* deux traités sur la pénitence et sur l'Eucharistie portant le nom du *Manducator.* Le P.M. a pu voir, à Madrid, le fameux *208* de la *Real Academia de la Historia* qui, au dire de Denifle, devait contenir un commentaire du *Manducator* sur les Sentences du Lombard. En réalité on n'y trouve qu'un prologue—utilisé d'ailleurs par les *Glossae super sententias* attribuées à Pierre de Poitiers — et encore n'est-il pas prouvé qu'il soit l'œuvre de notre théologien. D. O. L.

809. A. Landgraf. *Zur Chronologie der Werke Stephan Langtons.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 67-71.

La mention de *Stephanus cancellarius* dans le Commentaire de Langton sur l'Épître aux Romains nous oblige à fixer après 1214-1218 la rédaction définitive de ce Commentaire : après son élévation au siège de Cantorbéry, Étienne aurait donc revu le texte de son enseignement parisien. Certains renvois à des *disputationes* laissent de même entendre qu'il a continué son enseignement après son départ de Paris.

Quant à la *Summa* d'Étienne Langton, M. L. apporte un texte parallèle du *Speculum* de Raoul Ardent,écrit après 1179. Le caractère composite de la *Summa* permet de conclure que c'est celle-ci qui a copié. Nouveau témoignage des accointances porrétanéennes de la *Summa.* D. O. L.

810. F. Pelster S.J. *Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus.* — Scholastik 5 (1930) 569-573.

Contrairement à ce que soutenait récemment encore A. Landgraf (*Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 94), le P. P. n'admet pas qu'Étienne Langton ait utilisé les originaux des Sentences et des *Collectanea in S. Paulum* de Pierre Lombard. Il examine en détail le cas des Sentences, qui a comme point d'appui en dernière analyse un acte de reconnaissance de livres de 1271. 1. Le *Magister Stephanus,* dont il est question en tête de la liste, n'est vraisemblablement pas Étienne Langton, puisqu'il est appelé « archidiacre de Cantorbéry » (il y a sans doute erreur pour Simon, frère d'Étienne) ; 2. l'*Originale* des Sentences n'est nommé qu'en appendice à l'acte, et cela sous le nom de *Stephanus episcopus,* sans doute Étienne Tempier ; 3. *Originale,* dans le langage des libraires, veut dire texte complet, authentique. La preuve nous paraît sérieuse. D. M. C.

811. A. Landgraf. *Kannte Langton das Original der Collectanea des Lombarden?* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 72-75.

M. L. se rallie à la conclusion du P. Pelster quant à l'original des Sentences (voir *Bull.* n° 810) ; il ne croit pas pouvoir l'étendre aux *Collectanea.*En effet, à plusieurs reprises dans son commentaire sur Saint Paul, Langton oppose un *Liber Lombardi* aux autres *codices* ou exemplaires des *Collectanea.* Cet exemplaire

du Lombard *correctior ceteris creditur esse.* Est-ce parce que Pierre l'a lui-même corrigé ? Il semble bien, puisqu'on parle de ratures faites par lui : *Lombardus delevit.* La constatation de M. L. est intéressante pour l'étude du texte des *Collectanea.* Il en résulte que le texte édité dans Migne a un caractère mélangé et ne répond tel quel ni à l'édition corrigée du Lombard ni aux autres exemplaires connus de Langton. D. M. C.

XIIIe s. **812.** E. KLEINEIDAM. *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin.* Inaug.-Dissert. — Liebenthal, chez l'auteur, [1930] ; XI-95 p.

Les substances spirituelles sont-elles composées de matière et de forme ? M. K. s'est consacré à l'histoire de ce problème qui a divisé si profondément les écoles aux XIIIe et XIVe siècles.

La présente dissertation nous conduit à la solution fournie par S. Thomas d'Aquin. Disons de suite que M. K. a brillamment débuté dans la carrière d'historien.

Il fallait d'abord rappeler le sens du terme « matière » chez les Grecs et les Arabes utilisés au moyen âge : Aristote, néoplatoniciens, Avicenne, Averroès, mais surtout Avicebron qui, par les écrits de Gundisalvi, comme le prouve M.K., p. 12-14, accrédita chez les théologiens du XIIIe s. la théorie de la composition hylémorphique des substances spirituelles. Parmi les partisans de la théorie, M. K. cite Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Gérard d'Abbeville dont il édite, p. 33-38, le *Quodl.* 15 a. 3 d'après *Vat. lat. 1015* f. 14v-15v. Mais l'opposition se fait jour dans le *De universo* de Guillaume d'Auvergne, dans la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle, et s'affirme graduellement au cours des divers écrits d'Albert le Grand depuis la *Summa de creaturis* jusqu'à la *Summa theologica.* Quant à S. Thomas, M. K. lui consacre une attention toute spéciale, décrivant avec soin les nuances de pensée dans le *De ente et essentia*, le Commentaire des Sentences, le *Quodl.* 9 a. 6 en progrès évident sur le Commentaire, la *Summa contra Gentiles*, les Questions disp. *De anima* et *De Spirit. creaturis*, la 1a *Pars* de la Somme théologique, et le *Quodl.* 3 a. 20.

M. K. n'a pas seulement retracé l'histoire doctrinale. Il a fait également excellente besogne en histoire littéraire en notant la parenté entre les textes des divers auteurs. Outre de nombreux rapprochements entre les textes de S. Thomas, de S. Bonaventure, d'Albert le Grand, de Pierre de Tarentaise, de Robert Kilwardby, nous signalons celui établi entre Gérard d'Abbeville et S. Thomas (p. 38-40) : le *Quodl.* 15 a. 3 de Gérard, datant de Noël 1269, fait allusion à la Question disp. *De Spirit creaturis* a. 1 de S. Thomas et à la 1a *Pars* q. 75 a.5, et est à son tour visé par ce dernier dans son *Quodl.*3 a.20. De même celui entre la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle et la Somme théologique d'Alexandre de Halès (p. 50) : ce dernier ouvrage paraît à M. K. faire allusion au premier ; mais arrêté, à tort pensons-nous (*Bull.* nc 622) par l'étude de Minges, il n'a pas osé se prononcer pour l'antériorité de la *Summa de anima.*

Le premier ouvrage en date étudié par M. K. est le *De universo* de Guillaume d'Auvergne (1231-1236). Il y aurait lieu de compléter son travail en scrutant les

débuts de la controverse. Nous espérons le faire bientôt en utilisant quelques pièces inédites.

Il y aurait lieu aussi de poursuivre après S. Thomas l'histoire de la controverse jusqu'à sa solution définitive. M. K. s'en charge lui-même et le substantiel aperçu qu'il en donne (p. 85-93) est un garant de l'excellence de son travail qu'il nous promet. D. O. L.

813. F. Pelster S. J. *Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales.* — Scholastik 6 (1931) 321-353.

Avant de dresser définitivement le catalogue des *Quaestiones* d'Alexandre de Halès, le P.P. a recherché les *Quaestiones* contemporaines, celles des maîtres francains, celles aussi de plusieurs maîtres séculiers.

La difficulté est d'identifier des pièces le plus souvent anonymes. Heureusement de-ci de là une attribution est faite par le scribe ou dans une note marginale contemporaine. Le P. P. relève soigneusement dans ces questions identifiées les formules stéréotypées qui introduisent les questions, amorcent les objections et les réponses ; et il attribue au même auteur toutes les questions où se rencontrent les mêmes expressions typiques.

Dans ce dessein, le P. P. a dépouillé quelques manuscrits,riches en questions de ce genre, spécialement *Toulouse 737*, *Paris B. N. lat. 16406*, (*Paris B. N. lat. 15272*, aux fol. 145r-173v, contient exactement les mêmes questions que *Paris B. N. lat. 16406* f. 2r-54r), *Douai 434* t. 1 et 2, *Assise 138*, *Padoue S. Ant. 152*, *Vat. lat. 782*. Mais c'est manifestement *Toulouse 737* qui lui a fourni la presque totalité du matériel.

On trouvera d'abord dans cet important article du P. P. le premier inventaire qui ait été tenté jusqu'ici des questions de Jean de la Rochelle, d'Odon Rigaud, de Guillaume de Militon. La plupart des questions de Jean de la Rochelle se trouvent dans *Toulouse 737* (f. 33r- 36v ; 39r - 48r ; 58v-59v ; 156r-157v) ; une question *de gratia* se rencontre dans *Vat. lat. 782* f. 139r-147v , et une question *de donis* dans *Padoue 152* f. 132r-134r.— Les questions d'Odon Rigaud, reconnaissables entre autres à la formule de transition : *supposito quod, dato quod,* forment un groupe compact dans *Toulouse 737* f. 167r-273v (Grâce au catalogue que vient de publier Mgr Pelzer, l'on peut ajouter que la question *de dotibus corporum glorificatorum* se retrouve toute entière dans *Vat. lat. 869* f. 234r-242v. A noter aussi que la question *de libero arbitrio* est attribuée explicitement à Odon Rigaud dans une note marginale de *Toulouse 737* f. 231 vb). Le P. P. note en passant l'importance théologique des questions d'Odon Rigaud.Nous avons pu constater de notre côté que la doctrine y est beaucoup plus ferme que dans son Commentaire des Sentences. — Les questions de Guillaume de Militon, où apparaît la formule *ad quod obicitur dicendum,* se rencontrent dans *Toulouse 737* f. 1r-25r ; 36v-39r ; 60r-69v ; 73v- 85r (Après la question *de caritate* f. 63v-64v, il convient de mentionner dans l'inventaire la question *utrum euacuabitur fides in patria*,et la même question relative à l'espérance, à la science et à la charité, f. 64v-67r).

Quant aux maîtres séculiers contemporains d'Alexandre de Halès, le P. P. ajoute peu de données nouvelles au sujet de Guiard de Laon (*Bull.* n° 391) ; mais il relève dans *Paris B. N. lat. 16406* f. 221r-230v nombre de questions

d'Eudes de Châteauroux qui s'ajoutent à celles de *Douai 434*. De Gauthier de Château-Thierry, le P. P. trouve plusieurs questions dans *Toulouse 737* f. 25v-31v ; 48r-58v ; 139r-144v.

Les historiens des doctrines médiévales sauront gré au P. P. de ce précieux classement. On devine aussi l'intérêt de cet inventaire pour l'étude des sources de la Somme dite d'Alexandre de Halès. N'y aurait-il pas dans celle-ci des questions emprunté́s à Odon Rigaud, à Guillaume de Militon ? La question *de primis motibus* de *Toulouse 737* f. 67r-69v, attribuée par le P.P. à Guillaume de Militon, est apparentée à la Somme d'Alexandre (éd. Quaracchi t.3 nos 287-293). Dans *Vat. lat. 782* f. 148r -148v, on lit une question *de lege naturali* que nous pensons être la source de la Somme d'Alexandre (pars 3, Venetiis, 1575, q. 27, membro 1-4). Or on y retrouve la formule *supposito quod* donnée comme caractéristisque d'Odon Rigaud. Faudrait-il donc l'attribuer à Odon et l'ajouter à la série de *Toulouse 737* ?

Mais la méthode basée sur les formules dites stéréotypées est-elle infaillible ? Des hésitations restent permises, si l'on s'en tient à une seule formule. Ainsi l'expression *supposito quod* se retrouve dans *Vat. lat. 782* f. 140rb dans la question *de gratia* (f. 139r-147v) précédant immédiatement la question *de lege naturali* dont il a été fait mention plus haut ; or le P.P., se basant sur d'autres formules, attribue cette question *de gratia* à Jean de la Rochelle. Peut-être y aurait-il lieu, pour identifier les questions d'Odon Rigaud, de s'appuyer aussi sur la formule, plus abrégée encore que celle de Guillaume de Militon, *quod obicitur dicendum*, qu'on ne lit pas dans la question *de lege naturali* de *Vat. lat. 782* f. 148r, mais que nous avons retrouvée dans chacune des questions de *Toulouse 737* attribuées par le P. P. à Odon Rigaud. Il sera donc prudent de s'appuyer sur la convergence de plusieurs formules revenant régulièrement au cours des questions. Moyennant cette précaution, la méthode suivie par le P.P. conduit à des conclusions sûres et permetttra sans doute à l'avenir d'identifier d'autres pièces anonymes.

Comme complément d'information, ajoutons que de nombreuses questions d'Odon Rigaud et de Guillaume de Militon se retrouvent dans *Klosterneuburg Bibl. des chanoines réguliers de S. Augustin 309* f. 29r-118v. Dans le Catalogue qu'ils viennent de publier (*Rech. Théol. anc. méd.* 3,1931, p.457) MM. Pfeiffer et Černík donnent au sujet de *309* l'incipit et l'explicit de 24 questions dont l'une, *de ideis in Deo*, porte la suscription *Questiones Rygaldi*, et plus loin, deux autres la mention *m. W.* En comparant avec *Toulouse 737*, l'on peut prouver que 6 d'entre elles sont d'Odon Rigaud et 14 de Guillaume de Militon. Des quatre questions (f.79r-85v ; 119r-217r) absentes de *Toulouse 737* les deux premières sont enchâssées dans le bloc de Guillaume de Militon, et les deux dernières le suivent immédiatement ; lui appartiendraient-elles ? D. O. L.

814. M. Gorce O. P. *Le problème des trois Sommes : Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand.* — Rev. thom. 36 (1931) 293-301.

La Somme théologique d'Albert le Grand, commencée vers 1275 et restée inachevée, utilise — le P. G. le prouve à nouveau — la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès ; d'autre part, elle reste étrangère à la Somme théologique

de S. Thomas. Pourquoi ? Albert, estime le P. G., aura voulu, indépendamment de son disciple Thomas, présenter une synthèse théologique plus ample que la Somme de celui-ci. A cet effet, il aura repris les cadres de la Somme la plus développée du temps, celle d'Alexandre. Pour remplir les cadres, il a eu recours, non aux solutions de celui-ci ni à celles de S. Thomas, mais à ses propres écrits antérieurs.

Le P. G. a le mérite d'attirer l'attention sur un problème trop peu abordé. Pour le résoudre adéquatement,il faudra s'attacher davantage aux sources exploitées par la Somme d'Albert. D. O. L.

815. W. Lampen O.F.M. *De manuscriptis Alexandri Halensis olim apud Fratres Praedicatores Florentinos in usu.* — Archiv. francisc. hist. 23 (1930) 424-426.

La bibliothèque de Saint-Marc à Florence acquit au xve siècle un exemplaire complet de la Somme d'Alexandre de Halès. Un manuscrit, contenant la 1e et la 4e partie de la Somme, l'actuel *Florence Bibl. naz. Conv. soppr. I. III. 9*, lui fut donné par Cosme de Médicis l'Ancien (1389-1464) ; un double exemplaire de la 2e partie a probablement la même origine : *Bibl. naz. Conv. soppr. I. III. 10* et *Laurent. S. Crucis Plut. 24 dext. cod. 4.* Les dominicains de Saint-Marc échangèrent en 1426 ce dernier ms contre la 3e partie de la Somme, dont les franciscains de Sainte-Croix possédaient au moins deux copies : *Bibl. naz. Conv. soppr. F. V. 25* et *Laurent. Plut. XXIV dext. cod. 5.*

Le P. L. décrit *Bibl. naz. Conv. soppr. I. III. 9* avec un peu plus de détail que dans l'édition de Quaracchi t. I, p. xii-xiii. D. H. B.

816. A. M. Vellico O.F.M. *De augustiniana miraculi notione apud Alexandrum Halensem.* — Antonianum 6 (1931) 59-74.

Le P. V. montre comment Alexandre de Halès a changé le sens de la définition augustinienne du miracle ; puisque, aux yeux d'Alexandre, le miracle suppose une intervention immédiate de Dieu qui, tout en restant dans les limites de l'ordre naturel, est contraire au cours ordinaire des événements.

Le P. V. utilise l'édition de Quaracchi qui mentionne, pour toute cette question, le Chancelier Philippe comme la source d'emprunt d'Alexandre. Pourquoi dès lors écrire au sujet de ce dernier : « Inter primos est, ne primum dicamus, qui ex professo de miraculo disserit (p. 63) »? Il y aurait eu lieu aussi d'étudier la question disputée *de miraculo* considérée comme d'Alexandre (*Bull.* n° 737).
D. O. L.

817. J. M. de Bustamente y Urrutia. *Presunta equivocación.* — Rev. Archiv. Bibliot. Museos 34 (1930) 68-74.

En cataloguant les incunables de la Bibliothèque universitaire de Saint-Jacques-de-Compostelle, M. de B. a fait une curieuse découverte. Un exemplaire de l'*Incendium amoris* de saint Bonaventure dans l'édition de Luschner, Montserrat 1499, se distingue des autres exemplaires de cette édition par quelques variantes, dont l'une apparaît dès le titre : au lieu de *Liber sancti Bonaventure*

QUI *incendium amoris dicitur*, il porte : ...QUOD *incendium amoris dicitur*. M. de B. essaie de trouver une explication à ce phénomène. Le livre, dont le papier est de la même marque mais meilleur que le reste de l'édition, fut sans doute imprimé pour une destination spéciale. Il paraît bien être celui qui exista autrefois à l'abbaye de Montserrat. D. H. B.

818. F. IMLE. *Die Gemeinschaftsidee in der Theologie des hl. Bonaventura.* — Franzisk. Studien 17 (1930) 325-341.

On trouvera rassemblés ici les points de doctrine où S. Bonaventure (spécialement dans son Commentaire des Sentences, son *Breviloquium* et ses *Collationes*) exploite le concept de communion de vie : la vie intime de la Trinité ; la communication de la vie divine à l'âme, image de la Trinité ; la communion des âmes dans le Christ, chef de l'humanité ; le caractère social de l'Eucharistie. D'où il ressort que l'idée de solidarité, loin d'être étrangère à S. Bonaventure, inspire au contraire nombre de ses thèses fondamentales. D. O. L.

819. H. WILMS O.P. *Albert der Grosse.* — München, J. Kösel und F. Pustet, [1930] ; in 8, 236 p. Mk. 6.50.

Le P. W. ne pouvait songer à donner en quelque 200 pages une analyse complète de l'œuvre immense d'Albert le Grand. Aussi bien son étude ne doit être envisagée que comme un livre de haute vulgarisation qui, comme tel, a sa place et son mérite. Après avoir rappelé les grandes lignes de la vie d'Albert, le P. W. l'envisage comme naturaliste, comme philosophe et enfin comme théologien.

A ce dernier point de vue, le seul qui nous intéresse ici, le P. W. étudie successivement l'exégète, le moraliste, le mystique et le dogmaticien. En morale, il ne relève que quelques traits généraux ; mais il se sait incomplet, n'ayant pu examiner la *Summa* inédite *de bono* dont il se contente de signaler, après Mgr Grabmann,les grandes divisions. En dogmatique, il rappelle les théories d'Albert sur la procession du Saint-Esprit, le péché originel, la grâce, la sainte Vierge, l'Eucharistie, l'Église.

Le P. W. s'en rapporte volontiers aux monographies parues en ces dernières années : les études de Grabmann,de Lauer et de Doms sont largement mises à contribution. Aussi bien, le recours aux textes mêmes d'Albert se fait-il rare ; et les textes cités sont de préférence ceux de la Somme théologique. L'auteur se montre d'ailleurs en général bien informé. Il semble cependant ignorer (p. 28) les conclusions du P. Mandonnet sur la date de l'arrivée d'Albert à Paris. Il est certain que le Commentaire des Sentences est postérieur à la *Summa de creaturis* (p. 139). Il y aurait dans doute lieu de placer en 1206 et non en 1193 (p. 21) la date de la naissance d'Albert (P. MANDONNET, *La date de naissance d'Albert le Grand* dans *Rev. thom.* 36, 1931, p. 233-256. Cfr *Bull.* nº 821). D. O. L.

820. H. LAURENT O.P. *Les grandes lignes de la vie du Bienheureux Albert.* — Rev. thom. 36 (1931) 257-259.

En un tableau riche en sa concision, le P. L. retrace à grands traits les étapes de la vie mouvementée d'Albert et y insère, avec leurs dates précises ou approximatives, les principaux ouvrages du maître. Pages très utiles.

Le P. L. signale qu'Albert composa pendant son séjour à la Curie romaine à Anagni (1256-1257) son *De universitate intellectus*. Il s'agit sans doute du traité publié dans l'édition Borgnet t. 9 p. 437-474 sous le titre *De unitate intellectus*, qu'on retrouve, anonyme, dans *Paris B.N. 14557* f. 24ʳ-32ʳ avec cette rubrique finale : *Explicit. Hanc questionem disputauit in curia romana.* D. O. L.

821. P. Mandonnet O. P. *La date de naissance d'Albert le Grand.* — Rev. thom. 36 (1931) 233-256.

En se basant sur les déclarations d'Albert lui-même, sur des gloses très anciennes des *Vitae Fratrum* et sur le témoignage de Roger Bacon, le P. M. établit solidement qu'Albert est entré « très jeune » dans l'ordre des Frères Prêcheurs. D'autre part, on sait qu'il y est entré en 1223. Il est donc impossible qu'il soit né en 1193, comme on le dit communément. Et si l'on consulte la tradition rapportée par Henri de Herford (†1370) d'après laquelle Albert est entré dans l'Ordre à l'âge de 16 ans, on fixera en l'an 1206 la date de naissance. Cette conclusion se heurte, il est vrai, à une autre tradition selon laquelle Albert à sa mort (1280) avait 80 ans et plus, ou 87 ans environ ; mais cette tradition, étant plus récente et beaucoup plus imprécise, ne peut infirmer les données plus anciennes et plus précises de la première. Il reste donc établi qu'Albert est né en 1206.
D. O. L.

822. C. Scheeben. *Les écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues.* — Rev. thom. 36 (1931) 260-292.

M. S. dresse l'inventaire des écrits attribués à Albert dans les catalogues et les chroniques antérieures à 1500. Il répartit ses sources en trois groupes. Le premier comprend l'auteur de la *Tabula* de Stams, Henri de Herford (qui, tous deux, ont utilisé une source commune du XIIIᵉ s., appelée par M. S. la *Legenda I*) et Albert de Castille qui, par la chronique de Jacques de Sœst, s'inspire d'Henri de Herford. Dans le second groupe, moins important, M. S. range Bernard Gui, Ptolémée de Lucques, Jean Colonna, indépendants les uns des autres, et renseignant quelques écrits d'Albert ignorés du premier groupe. Un troisième groupe comprend Louis de Valladolid, la *Legenda Coloniensis*, Pierre de Prusse et Rodolphe de Nimègue.

M. S. a soin de citer le texte de tous ces catalogues et de dresser un tableau d'ensemble des 138 écrits attribués par eux à Albert. Comme il le remarque à bon droit,ces attributions ne suffisent pas pour trancher la question d'authenticité ; d'autre part, rien ne nous dit qu'on ne puisse, en dépouillant les manuscrits, découvrir d'autres écrits.Il n'en reste pas moins vrai que l'inventaire très soigné de M. S. est un instrument de travail des plus précieux qui facilitera grandement les recherches albertiniennes. D. O. L.

823. A. Delorme O. P. *La morphogénèse d'Albert le Grand dans l'embryologie scolastique.* — Rev. thom. 36 (1931) 352-360.

Quand et de quelle manière l'âme rationnelle, créée par Dieu, s'unit-elle à l'embryon ?Par crainte de compromettre l'unité de l'être humain,note justement

le P. D., Albert ne peut se résoudre à la théorie de la sucession des âmes végétative, sensitive et rationnelle, qui sera celle de S. Thomas d'Aquin ; d'aprèsAlbert, l'embryon passe par les stades de la vie végétative et sensitive,sans qu'aucune âme ne soit venue l'informer, la *virtus formativa* suffisant à former l'embryon ; après quoi, l'âme rationnelle est infusée à celui-ci. Le P. D. remarque judicieusement que la différence des théories d'Albert et de S. Thomas vient de leur conception de la puissance et de l'acte. L'exposé eût gagné en clarté si le P. D. avait suivi l'ordre chronologique des écrits d'Albert. D. O. L.

824. B. Lavaud O.P. *Les dons du Saint Esprit d'après Albert le Grand.* — Rev. thom. 36 (1931) 386-407.

Commentaire instructif du texte d'Albert le Grand *C. Sent.* 3 d.34 a. 1-5 sur la distinction entre les dons et les vertus,leur fonction mutuelle, leur excellence respective, le nombre des dons, leur hiérarchie et leur combinaison, leur existence dans le Christ, les anges et les élus. Le P. L. met en relief les solutions d'Albert en les confrontant avec celles que S. Thomas allait donner dans son Commentaire sur les Sentences et dans la Somme théologique. D. O. L.

825. G. Meersseman O.P. *La contemplation mystique d'après le Bx Albert est-elle immédiate?* — Rev. thom. 36 (1931) 408-421.

Exposé clair de la nature de la contemplation mystique chez Albert le Grand d'après ses Commentaires sur les écrits pseudo-dionysiens (celui inédit sur les noms divins de *Vat. lat. 712* f. 115-235, et celui sur la Théologie mystique) et ensuite d'après sa Somme théologique. Dans la contemplation mystique, l'âme voit Dieu en ce sens qu'elle s'est élevée au dessus de tout objet créé ; mais en un autre sens, elle ne voit pas Dieu en lui-même : car cette contemplation n'est pas une vision immédiate, comme celle de la gloire céleste ou du rapt ; elle s'opère par une *species* abstraite dont l'intelligence écarte les contours finis pour s'élever, par elle, vers l'Infini contemplé d'une manière confuse, *quadam supernaturali cognitione sub quadam confusione.* La théorie d'Albert méritait d'être étudiée ; car, comme le note le P. M., elle a servi de guide, non seulement à S. Thomas d'Aquin, mais à toute la mystique allemande du siècle suivant. D.O.L.

826. M. Grabmann. *Die Werke des hl. Thomas von Aquin.* Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. 2. völlig neugearb. u. vermehrte Aufl. (B G P T M A 22, 1-2). — Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, xv-372 p. Mk. 19.40.

Seconde édition, accrue d'une centaine de pages, de l'étude *Die echte Schriften des hl. Thomas von Aquin* parue en 1920. Mgr G. conserve le plan et, peut-on dire, tout le contenu de la première édition (sauf toutefois les p. 75-94, 178-181, 186 de celle-ci) ; mais il l'a enrichie des nouvelles découvertes faites par lui au cours de ses visites aux bibliothèques et des résultats de la critique littéraire obtenus en ces dernières années.

Omettant une quarantaine d'additions de moindre importance, nous signalons

les principales. A la fin du ch. 1 (p. 45-52) ou trouvera une vue d'ensemble sur les travaux parus depuis 1920 (de Mandonnet, Synave, Destrez, O'Rahilly, Beltrán de Heredia, Pelster etc). Le ch. 2 relatif au témoignage des anciens catalogues s'est vu considérablement augmenté : examen critique des nouvelles recherches du P. Mandonnet sur le « Catalogue officiel » et la collection des opuscules, ainsi que de la thèse du P. Synave au sujet de ce même Catalogue (p. 64-88) ; description de deux catalogues inédits de *Prague, Chapitre métropolitain 28 A XVII 1* ; *29 A XVII 2* (p.88-96).Le ch.3 traitant de la tradition manuscrite des opuscules thomistes se trouve très enrichi : aux 8 mss du XIIIe et du XIVe siècles rapportant les opuscules et signalés dans la première édition, Mgr G. en ajoute 14 nouveaux (p. 187-217). Le ch. 4, dressant la liste des ouvrages authentiques, a largement bénéficié des derniers travaux des médiévistes : à signaler les conclusions ou les hypothèses concernant les Commentaires sur Job, S. Matthieu et S. Jean (p. 241-243 ; 251-255), la Somme contre les Gentils (p. 270-272), les Questions disputées et quodlibétiques (p. 275-284), les lettres de S. Thomas à Jean de Verceil et au lecteur de Venise (p. 290-291), le *De regimine principum* (p.294-297), *De natura materiae* etc (p. 303-305), l'*Adoro te* (p.319-321). Enfin (p. 345-360) un appendice, propre à cette édition, sur une vingtaine d'ouvrages faussement attribués à S. Thomas.

Notons enfin que Mgr G. continue à maintenir contre le P. Mandonnet l'authenticité des opuscules *De differentia verbi divini et humani, De principio individuationis, De natura materiae* etc, *De instantibus, De quatuor oppositis, De demonstratione, De natura accidentis, De natura generis*, et introduit à son tour comme authentique la réponse de S. Thomas à Jean de Verceil concernant Pierre de Tarentaise (p. 325-326) donnée comme douteuse dans la première édition (p. 251-254).

Comme bien on le pense, Mgr G. ne pouvait songer à trancher avec certitude toutes les questions : non seulement l'authenticité de certains opuscules reste douteuse, mais la date de maints écrits (surtout des Commentaires sur l'Écriture et des Questions disputées et quodlibétiques) provoquera encore de nombreuses recherches. La supériorité de cette seconde édition sur la première n'en reste pas moins évidente ; nous n'avons plus seulement ici un examen critique du livre du P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin* (1910), mais une mise en œuvre intelligente de tous les travaux parus jusqu'ici sur ces questions. A ce point de vue, l'ouvrage de Mgr G. est une source d'information de premier ordre. D. O. L.

827. H. LAURENT O.P. *Autour de la « Summa contra Gentiles ». Simple mise au point.* — Angelicum 8 (1931) 237-245.

Contribution intéressante aux questions de la date, du but et de la méthode du *Contra Gentiles*. Pour la date, le P. L. se rallie à Synave (voir *Bull.* n° 634) : après le premier trimestre 1258. Mais il juge, à bon droit selon nous, illégitime la précision dernière : entre le 20 et le 31 mars. Le but est la lutte contre les *Gentiles*, ceux-ci n'étant pas que les averroïstes parisiens, mais aussi, c'est clair, les musulmans. Quant à la méthode, le P. L. précise les conclusions de Balthasar et Simonet (*Bull.* n° 580) en observant que saint Thomas n'a pas rigoureusement séparé dans son livre les deux groupes de questions (*ea quae ratio investigat* ; *ea quae rationem superant*),que ces deux groupes se compénètrent parfois et que

saint Thomas change alors de méthode « suivant que le problème envisagé est d'ordre philosophique ou théologique (p.245) ». Il conviendrait peut-être d'ajouter que lorsque saint Thomas traite des questions philosophiques au livre IV et des questions théologiques au livres I-III, il le fait en quelque sorte *praeter intentionem* (voir I, 9 et IV *procem.*) D. M. C.

828. M. Grandclaude. *Les particularités du De regimine principum.* — Revue historique du Droit franç. et étrang. 8 (1929) 665-666.

Résumé d'une communication faite aux *Journées d'Histoire du Droit,* tenues à Paris les 6, 7 et 8 juin 1929. Comment expliquer que dans le *De regimine principum* saint Thomas proclame la supériorité de la monarchie absolue, alors que dans l'ensemble de ses œuvres il suive plutôt Aristote et préconise un gouvernement mixte? M. G. estime qu'il faut chercher la raison dans la situation spéciale de Chypre au temps de saint Thomas. Malheureusement on en sait peu de chose. Il semble cependant vraisemblable que vers 1266 les liges apparaissent comme des champions de l'anarchie et le roi comme le seul défenseur de l'ordre public. On comprend dans ce cas que saint Thomas n'ait pas, en cette occasion, exprimé sa préférence pour le régime mixte et ait recommandé la monarchie pure.

D. M. C.

829. P. Mandonnet O.P. *CR de J. Destrez, La lettre de S. Thomas dite lettre au lecteur de Venise* (voir *Bull.* nº 632) *et de M. D. Chenu O. P., Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil* (voir *Bull.* nº 633). — Bulletin thomiste 7 (1930) [129]-[139].

Le P. M. apporte quelques utiles précisions aux études de M. Destrez (*Bull.* nº 632) et du P. Chenu (*Bull.* nº 633). D'abord relativement au lecteur de Venise : ce doit bien être ce Bassiano ou Baxiano de Lodi, dont parle M.D. Ensuite, au sujet de la dispute qui occasionna la demande adressée à S. Thomas d'Aquin : au lieu de *responsiones rome*, le P.M. estime, et à bon droit semble-t-il, qu'il faut simplement lire : *responsiones noue* ; la dispute n'aura donc pas eu lieu à Rome et n'aura d'ailleurs pas été quodlibétique, mais bien, du moins dans la plupart de ses points, à Venise et à l'occasion de l'enseignement des Sentences du Lombard. Quant à la consultation de Robert Kiwardby, découverte par le P. Chenu, le P. M. y discerne, non point tant un jugement sur les articles discutés à Venise, mais bien plutôt une attaque de la réponse même donnée par S. Thomas aux mêmes articles ; ce qui invite à placer la réponse de Kilwardby après celle de S. Thomas, soit donc à l'époque du Chapitre général de Montpellier (Pentecôte 1271). D. O. L.

830 G. Meersseman O.P. *A propos de deux écrits de spiritualité attribués S. Thomas.* — Rev. thom. 35 (1930) 560-570.

Il s'agit des deux opuscules bien connus *De divinis moribus* et *De beatitudine.* On les considère, à bon droit, comme apocryphes, parce que ne figurant dans

aucun des catalogues dressés après la mort de S. Thomas. Le P. M. en fournit de nouvelles preuves, en confrontant quelques textes de ces écrits avec des textes de S. Thomas. Ces ouvrages n'ont d'ailleurs été incorporés dans le Corpus des opuscules thomistes qu'à la fin du xvᵉ siècle ; et jusqu'en 1490, ils semblent n'être connus que dans les pays du Nord. Le P. M. prouve ensuite qu'ils sont tous deux d'un même auteur de la fin du xiiiᵉ siècle, et que le *De Beatitudine* est la suite logique du *De divinis moribus*. Il se dit aussi sur une piste qui lui permettra, espère-t-il, d'en déterminer l'auteur. D. O. L.

831. A. Breuer. *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez.* Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis. — Freiburg (Schweiz), St. Paulusdruckerei, 1929 ; in 8, x-88 p. Mk. 3.50.

Cette dissertation, qui a pour but de marquer les divergences entre la doctrine de saint Thomas et Suarez au sujet des preuves de l'existence de Dieu et des notions métaphysiques (notion d'être et analogie de l'être) qui sont à leur base, appartient à ce *Bulletin* en raison de son exposé des preuves thomistes (p. 1-46). Exposé bref et clair, conforme aux enseignements de l'École. Mais on n'y cherchera pas une interprétation rigoureuse de saint Thomas. M. B. se contente de *thomistizare* à propos de *Summa theolog.* 1 q. 2 a. 3, sans trop se préoccuper des passages parallèles, de leur chronologie ou de la bibliographie récente du sujet. Néanmoins M. B. met bien en valeur le rôle fondamental de la théorie de l'acte et de la puissance dans l'élaboration des cinq voies de saint Thomas.

D. M. C.

832. G. M. Manser O.P. *Das Wesen des Thomismus.* VI. *Gott und Geschöpf in ihrem tiefsten Unterschiede.*— Divus Thomas Fr. 8 (1930) 117-144 ; 361-380 (suite. Voir *Bull.* nº 402).

Suite d'une enquête sur la distinction réelle. Après les successeurs de saint Thomas, le P. M. étudie les prédécesseurs et saint Thomas lui-même. *Die Entwicklung der Realdistinctio bis zu Thomas* : quelques pages sur Aristote, brève analyse de Boèce, Gilbert de la Porrée, Hugues de Saint-Victor — après lequel on intercale les juifs et les arabes, — Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Albert le Grand.

Thomas von Aquin und die Realdistinctio : synthèse de la doctrine thomiste, telle qu'elle ressort de « Fragen und Stellen wo Thomas in den *Sententiae,* den beiden Summen, den *Quaestiones disputatae,* den *Quodlibeta* und *Opuscula* und Commentaren ex professo von der Einfachheit Gottes, von der Natur der geistig-kreatürlichen Substanz im allgemeinen und jener des Engels und der Seele im besonderen handelt (p. 363) ». D. M. C.

833. P. Glorieux. *Le mérite du Christ selon saint Thomas.* — Rev. Sciences Relig. 10 (1930) 622-649.

M. G. circonscrit le problème à cette question : pourquoi et de quelle manière,

d'après S. Thomas d'Aquin, le Christ a-t-il mérité *de condigno* pour nous ? L'homme peut mériter *de congruo* pour autrui ; il ne le peut *de condigno*, ce dernier mérite étant strictement personnel. Pourquoi le Christ le peut-il ? C'est que, répond S. Thomas, le Christ n'est pas seulement, comme nous, un homme parmi les autres hommes, il est la tête d'un corps mystique dont tous les hommes sont membres, *una persona mystica.* Sans doute, le mérite *de condigno* suppose chez celui qui en bénéficie une dignité qui l'y dispose et l'homme ne peut disposer de la sorte aucun autre homme, ne pouvant pénétrer en son for intérieur ; mais le Christ le peut : en vertu de l'union hypostatique, de sa toute-puissance et de sa mission rédemptrice, il peut rendre tous les hommes dignes de la grâce initiale. Est-ce à dire que le Christ ne mérite que pour ceux-là qui appartiennent à son corps mystique ? Non, répond encore S. Thomas, il a mérité pour tout le genre humain ; car il exerce son influence sur la nature humaine en tant que nature, c'est-à-dire concrètement en lui et sur lui ; son mérite *de condigno* s'étend donc à tous ceux qui un jour ou l'autre recevront la nature humaine. Et la raison ultime en est qu'il y a en Jésus une union essentielle, une identité entre sa nature individuelle et la nature humaine à laquelle tous les hommes communient.

On ne pouvait exprimer avec plus de clarté et de profondeur la richesse de doctrine cachée en quelques vingt textes de S. Thomas que M.G. met d'ailleurs sous les yeux de son lecteur. D. O. L.

834. L. Charlier O.P. *Puissance passive et désir naturel selon Saint Thomas.* — Ephem. theolog. lovan. 7 (1930) 639-662 (suite et fin ; cf. *Bull.* nº 585).

Dans cette deuxième partie de son étude, le P.C. étudie le désir naturel de la vision de Dieu en opposant *desiderium* à *appetitus* (ordination ontologique). S. Thomas admet l'existence d'un véritable désir naturel, acte élicite portant sur la vision de l'essence divine. Ce désir est naturel non pas en ce que tout homme éprouverait en lui-même une poussée vers l'essence divine ; encore moins en ce que ce désir procéderait d'une tendance naturelle active ; mais essentiellement en ce que, là où il existe, il a comme fondement une capacité passive réelle de la nature intelligente par rapport à l'essence de Dieu. Le P. C. étudie avec beaucoup de finesse les principaux aspects du problème et a, selon nous, le grand mérite d'accorder au désir naturel élicite la vraie et légitime place qui lui revient dans la théologie thomiste du désir naturel. D. M. C.

835. P. De Vooght O.S.B. *A propos de la causalité du sacrement de pénitence.* Théologie thomiste et théologie tout court. — Ephem. theolog. lovan. 7 (1930) 663-675.

Réponse a quelques objections formulées par Neveut, Galtier, d'Alès, Weisweiler contre un article antérieur du même auteur sur la justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas d'Aquin (dans *Ephem. theolog. lovan.* 5, 1928, p. 225-256). Dom D. V. rappelle clairement son point de vue et son interprétation de saint Thomas et montre avec succès combien sont spécieuses les difficultés qu'on y oppose. Il insiste surtout sur le tort qu'on a de

vouloir attribuer à saint Thomas l'idée, très moderne et antithéologique, d'un sacrement suppléant de l'extérieur aux dispositions intérieures insuffisantes de celui qui le reçoit. D. M. C.

836. W. FARRELL O.P. *The natural moral law according to St. Thomas and Suarez.* A thesis. — Ditchling, St. Dominic's Press, 1930 ; in 8, 162 p.

Le P. F. a voulu confronter les doctrines de S. Thomas d'Aquin et de Suarez au sujet de la loi en général, de la loi éternelle et de la loi naturelle. Seul l'exposé de la théorie thomiste intéresse ce *Bulletin*.

L'auteur n'a pu se défaire de l'habitude d'interpréter S. Thomas par ses successeurs. Tour à tour défilent Cajetan, Jean de S.Thomas, Gonet, Billuart, sans compter maints auteurs modernes supposés thomistes. De là quelques lacunes dans l'exégèse. On entasse pêle-mêle tous les textes de S. Thomas sur une question, sans souci de leur ordre chronologique, négligeant par là même de noter l'évolution du saint Docteur sur maints problèmes, tel celui de la dispense dans les préceptes du Décalogue. On supplée de même au silence du maître en s'adressant à des disciples : on expose l'obligation morale de la loi naturelle en prenant les solutions de deux thomistes du XXe siècle.

Toutefois l'on trouvera ici un bon exposé synthétique de la doctrine de l'École sur la matière : une analyse bien conduite de la définition de la loi en général où se trouve bien soulignée la notion d'*imperium*, de bonnes pages sur la loi éternelle et le concept de providence, une synthèse intelligente des divers exposés apparemment divergents de S. Thomas sur l'essence de la loi naturelle (p. 82-102). D. O. L.

837. F. R. OTAZO. *Sentido democrático de la doctrina política de santo Tomás* (Estudios políticos, sociales y económicos, 11). — Madrid, [Pueyo], 1930 ; in 12, 222 p. Pes. 3.

Dans son épilogue (p. 213) M. O. écrit : « Glosas nuevas al margen del sentido democrático que palpita en la doctrina política de santo Tomás ». Cette phrase résume assez bien le livre de M. O. Dans le système politique ou plutôt dans les considérations politiques dispersées à travers les œuvres de saint Thomás on a glané tout ce qui peut se ramener à l'idée démocratique. Principaux chapitres : la nature de l'État (notion, fin), le pouvoir de l'État (origine, pouvoir constituant, pouvoir constitué), les formes de gouvernement (monarchie, formes républicaines), le régime modèle (État démocratique).

M.O. s'est laissé influencer dans son exégèse par les théories politico-sociales et le droit public modernes. Pour ne donner qu'un exemple : le *Omnes aliquam partem habeant in principatu* de la 1 2 q. 105 a.1 n'a pas chez saint Thomas la saveur démocratique qu'on veut bien y voir. Le contexte en restreint singulièrement le sens : *tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur.* M. O. a quelques bonnes pages (p. 30-41) sur l'influence de l'histoire du temps sur les idées politiques de saint Thomas. Mais on regrette qu'il n'ait pas gardé dans sa synthèse l'objectivité plus froide de O. Schilling (*Bull.* n° 494), malheureusement inconnu de M. O. D. M. C.

838. W. Müller. *Thomas von Aquin und die gemässigte Volkssouveränitätslehre.* — Bonner Zeitschr. Theologie Seelsorge 7 (1930) 321-345.

M.M. réfute l'interprétation tendancieuse donnée par Tischleder (*Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, 1923) de la doctrine de saint Thomas sur l'origine de la souveraineté, notamment dans *Summa theolog.* 1 2 q. 90 a. 3 ; q. 1 a. 2 ; q. 97 a. 3 ad 3. S. Thomas n'enseigne pas, comme le voudrait Tischleder, que la *multitudo populi* soit le sujet naturel de la souveraineté, ni en tant qu'instrument naturel de son bien propre, le bien commun, ni en tant qu'organisme vivant animé par la souveraineté comme par un principe vital immanent, ni enfin en vertu d'un droit naturel à la libre disposition d'elle-même. D. M. C.

839. G. Bo. *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sull'origine della sovranità.* — Scuola cattolica 16 (1930, II) 260-278 ; 321-335 ; 401-419.

Cette longue étude de M. B. est consacrée presque exclusivement au problème de l'origine du pouvoir civil. M. B. combat les deux interprétations extrémistes : l'origine divine immédiate du régime concret, l'origine populaire de l'autorité comme telle. Saint Thomas a enseigné une théorie moyenne : l'autorité comme telle vient de Dieu seul (*potestas in quantum talis a Deo*) ; la détermination concrète de la personne, du groupe de personnes ou du régime qui détient effectivement le pouvoir se fait par l'instrument du peuple (*ad populum pertinet electio principum*). Conception qui est loin d'être démocratique au sens moderne et complet du mot. Ne précisons pas davantage. L'objectivité de l'histoire ne peut qu'y gagner. Aussi faut-il féliciter M. B. d'avoir respecté les nuances et les lacunes (du point de vue de la doctrine politique moderne) de la politique thomiste. Peut-être exagère-t-il en niant purement et simplement l'influence des tendances démocratiques contemporaines sur la pensée de saint Thomas (p. 418). D. M. C.

840. J. Koch. *Neue Literatur über Ulrich von Strassburg († 1277).* — Theolog. Rev. 29 (1930) 433-439.

Compte rendu des derniers travaux parus sur Ulrich de Strasbourg : ceux de Mgr Grabmann sur l'influence d'Albert le Grand (voir *Bull.* n° 25) et sur le *De pulchro* d'Ulrich, l'étude de ses doctrines trinitaires par M. Stohr (*Bull.* n° 39) et le tome I de l'édition entreprise par Melle Daguillon (*Bull.* n° 411). Signalons pour ce dernier ouvrage une série de corrections de détail. En outre, M.K. préférerait à *Summa de bono* le titre *De summo bono*, le seul que connaissent les mss et qu'Ulrich lui-même emploie. Il serait également d'avis de faire remonter au XIVe siècle, voire même au début du XIVe siècle, le ms qui a servi de base à l'édition, *Paris Nat. 15900* et que Melle D. date du XVe siècle. C'est là une question difficile à trancher. D. H. B.

841. A. Stroick O.F.M. *Verfasser und Quellen der Collectio de scandalis Ecclesiae* (Reformschrift des Fr. Gilbert von Tournay, O.F.M., zum II. Konzil von Lyon, 1274). — Archiv. francisc. hist. 23 (1930) 273-299, 433-466 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 496).

842. A. Stroick O. F. M. *Collectio de scandalis Ecclesiae. Nova editio.* — Archiv. francisc. hist. 24 (1931) 33-62.

En poursuivant l'examen des sources de la *Collectio de scandalis Ecclesiae*, le P. S. restreint du même coup le champ des hypothèses possibles touchant son auteur. Celui-ci fait de larges emprunts, dont le P. S. multiplie les exemples, à l'*Eruditio regum et principum* de Guibert de Tournai, à son *Tractatus de pace* et surtout à ses *Sermones ad status.* Dans ce dernier cas, la *Collectio* et les *Sermones* de Guibert ont une source commune : les *Sermones vulgares* de Jacques de Vitry. Mais il est frappant de voir la *Collectio* ne recourir directement à Jacques de Vitry que dans les matières non traitées par Guibert. L'explication que propose le P.S. est assez vraisemblable : l'auteur de la *Collectio* est Guibert de Tournai lui-même.

Les autres sources de la *Collectio* sont ensuite recherchées. Ce sont : de saint Bernard, le *De consideratione* et l'*Apologia*, mais ce dernier ouvrage n'est utilisé qu'à travers le Commentaire d'Alain de Lille sur les Prophéties de Merlin ; Pierre de Blois, Étienne de Tournai, Jacques de Vitry déjà cité, et le *De claustro animae* de Hugues de S. Victor.

Quelques considérations terminent cette étude, un peu prolixe, sur le caractère plutôt négatif et l'assez grande objectivité de la *Collectio.*

La nouvelle édition du P. S. a sur celle de Döllinger deux avantages qui la justifient amplement : citations des nombreuses sources et texte plus correct. La comparaison avec les sources a souvent servi à corriger le seul ms connu, *Vienne Bibl. nat. 3955*, assez défectueux et que Döllinger avait reproduit tel quel.

D. H. B.

843. M. Grabmann. *Quaestiones tres Fratris Ferrarii Catalani O. P. doctrinam S. Augustini illustrantes ex Codice Parisiensi editae.* — Est. francisc. 42 (1930) 382-390.

Du quodlibet laissé par le dominicain Ferrarius (1276), Mgr G. extrait les questions 1, 2 et 7. Les deux premières intéressent directement ce *Bulletin* : q. 1. *Utrum ydee quas theologi ponunt esse in Deo sint eedem cum ydeis quas Platonici posuerunt* ; q. 2. *Utrum distinctio ydearum impediat quod una de alia non possit predicari.* A propos de l'exemplarisme divin et de la distinction des idées en Dieu elles offrent un bel exemple de la manière dont un théologien, qui fut sans doute l'élève de saint Thomas, pouvait chercher à harmoniser saint Augustin et Aristote.

Le texte publié est celui de *Paris Arsenal 379.* Plusieurs inadvertances de lecture ont malheureusement échappé à l'éditeur. Pour faciliter la compréhension de ces pages, nous nous permettons d'y ajouter ces quelques corrections.

P. 386, ligne 4 *istam* : *nostram* ; 9 *sunt* : *sint* ; *creaturarum vere* : *creatarumve* ;

11 *in mente divina* : *divina mente* ; 12 *quidquid* : *quicquam* ; *atqui* : *atque* ; 19 *appellare* : om. ; 28 *dicendum* : *sciendum* ; 32 *est quod ita* : om. ; *substituere* : *prestituere* ; 34 et 35 *prestitum* : *prestitutum* ; 36 *tale* : add. *sibi* ; 37 *ea* : *et* ; 41 *omnia a Deo per necessitatem nature* : om. ; 43 *que* : add. *ex*.

P. 387, 10 *sunt* : *sint* ; 17 *corporalis* : *corporali* ; 22 *ytea* : *ydea* ; 28 *ideo* add. *ydea* ; 35 *differunt* : *dicuntur* ; 39 *causatum* : add. *suum* ; *primorum* : add. *entium* ; *etiam* : om. ; 41 *atqui* : *atque*.

P.388, 5 *talia* : add. *ad invicem* ; 9 *et* : om. ; 11 *pugnet* : *repugnet* ; 15 *intelligenti* : *intelligendi* et add. *Item alia est forma que est terminus actus intelligendi et est id quod intelligitur* ; 31 *essentie* : add. *tantum,nec a parte creaturarum tantum, sed per comparationem essentie* ; 34 *tamen* : add. *quia* ; 38 *nominant* add. *ipsam*.

P. 389, 3 et 10 *illud* : *idem* ; 5 *et* : *ex* ; 9 *partis* : *parens* ; 23-24 *scilicet* : add. *intellectus* ; 29 *non secundum* : om. *non* ; 34 *intelligibilis* : *intelligibiles* ; 37 *anime* : *autem* ; 41 *at* : *ad*.

P. 390, 1 *potentiis* : om. D. H. B.

844. M. Grabmann. *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters.* — Byzantin. Zeitschr. 30 (1929-30) 78-88.

Avant d'esquisser l'emploi de Proclus dans la littérature médiévale, Mgr G. rassemble les résultats de ses recherches antérieures, de celles de M. Birkenmajer et de M. Klibansky sur les traductions de Proclus par Guillaume de Moerbeke. On doit à celui-ci la traduction de la *Στοιχείωσις θεολογική* sous le titre d'*Elementatio theologica* (18 mai 1268), de trois petits écrits : *De dubiis circa providentiam contingentibus* (4 février 1280), *Liber de fato et providentia* (14 février 1280), *De malorum subsistentia* (21 février 1280) et des Commentaires sur le Timée (avant 1274 ; Birkenmajer : entre 1271 et 1274) et sur le Parménide (1285) de Platon.

L'influence de Proclus s'exerça avant tout par ces traductions. Dans l'entourage de Guillaume de Moerbeke d'abord : saint Thomas, Henri Bate, Witelo. A ce dernier, Mgr G. attribuerait volontiers le *De ordine universi* de *Vat. lat. 3739*, qui dépend lui aussi de Proclus. Celui-ci trouva un accueil spécialement favorable à la faculté des arts ; on peut le voir par exemple chez Siger de Brabant (*Questiones* de *Clm 9559*) et chez Remigio de' Girolami. Mais c'est surtout l'école dominicaine issue d'Albert le Grand et la mystique allemande qui l'employèrent et y puisèrent une bonne part de leur néoplatonisme. Plus tard, il inspira Nicolas de Cues et deux de ses amis : Heimeric de Campo (*Compendium divinorum*) et Denys le Charteux (Commentaires sur la *Στοιχείωσις θεολογική* et la *Στοιχείωσις φυσική*).

Mgr G. a limité ce tableau intéressant à quelques traits de l'influence littéraire de Proclus par les traductions de Guillaume de Moerbeke. Il resterait à pousser plus à fond l'étude de son influence dans le domaine des idées. D. H. B.

845. A. Birkenmajer. *CR de R. Klibansky, Ein Proklosfund und seine Bedeutung* (voir *Bull.* nº 271). — Philos. Jahrb. 43 (1930) 238-244.

Profitant de l'occasion que lui fournit l'étude de M. Klibansky, pour la-

quelle il n'a que des éloges, M. B. complète par quelques renseignements ses travaux de 1922 (*Vermischte Untersuchungen*) et de 1925 (*Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät*). Il signale dans *Padoue Bibl. Univ. 1001* un exemplaire inutilisé jusqu'ici de la lettre de l'Université de Paris lors de la mort de saint Thomas. Le ms *Leyde Bibl. Publ. lat. 64*, mentionné par M. Klibansky, contient la traduction d'un fragment du Commentaire de Proclus sur le Timée. Ce fragment coïncide avec celui que M. B. avait publié d'après le *Speculum* d'Henri Bate. Quelques-unes des variantes, qui sont données ici, permettent d'améliorer ce texte. Grâce à ce nouveau témoin, M.B. peut conclure que Guillaume de Moerbeke n'a pas traduit tout le Commentaire sur le Timée, mais seulement ce passage.

Ajoutons, à propos de Guillaume de Moerbeke, qu'il faut désormais compter parmi ses traductions celle du Commentaire de Jean Philopon sur le *De anima* III, c.4-9, qu'étudiait dernièrement Mgr Grabmann (*Mittelalterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios*. Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1929, 7). La preuve en a été faite au moyen de la critique interne par le P. Pelster (*Theol. Revue* 29, 1930, c. 116-119) et par M. Birkenmajer au moyen de l'inscription de *Rome Casanat. 957* (*Philos. Jahrb.* 43, 1930, p. 396). D. H. B.

846. J. Stufler S.J. *Die Konkursuslehre des Petrus Olivi*. — Zeitschr. kathol. Theologie 54 (1930) 406-424.

Durand de S.Pourçain est généralement considéré comme le premier adversaire du *concursus* immédiat. Le P. S. signale une réfutation antérieure, celle de Pierre Olivi (*In* 2 *Sent.* q. 116 : *An Deus sit causa eius quod peccatum positive dicit*. Ed. Jansen III, 333-347), dont du reste Durand ne paraît pas dépendre (voir cependant *Bull.* n° 498). Olivi nous donne au surplus des renseignements précieux pour l'histoire du *concursus* : il connaît d'autres partisans du *concursus* médiat (il en connaît même qui n'admetttent aucun *concursus* pour les actes mauvais) ; parmi les tenants du *concursus* immédiat, il distingue ceux qui professent le *concursus* que nous appelons *praevius* (*applicatio ad operationem*) et ceux qui n'admettent que le concours simultané. Rappelons à ce propos que A.Landgraf (voir *Bull.* n° 232 ; cf. n° 577) a effectivement retrouvé le *concursus simultaneus* chez Robert Fishacre. Le P. S. ne semble pas avoir pris connaissance de son étude. D. M. C.

847. J. Koch. *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte*. — Scholastik 5 (1930) 489-522.

L'histoire du procès qui aboutit en 1311 à la condamnation de trois théories de Pierre Olivi par le concile de Vienne, a déjà été tracée par le cardinal Ehrle. En la reprenant, M. K. a pour but de l'enrichir de quelques précisions d'ordre littéraire et de faire ressortir sa signification au point de vue théologique plutôt qu'au point de vue de la querelle sur la pauvreté évangélique.

Les précisions de M. K. visent surtout la seconde phase du procès, sous le généralat de Bonagratia (1279-83).Le point fondamental est la distinction de deux listes d'erreurs, là où le card. Ehrle n'en voyait qu'une : la lettre au *fr. R. de*

Camliaco (*Expositio*) et le mémoire justificatif de 1285 (*Defensio*) ne se rapportent pas à une seule et même liste de propositions erronées, mais à deux listes différentes, l'une de 19 articles, l'autre due à la commission parisienne de 1283. M.K. propose donc de rétablir les faits comme suit : début de la controverse par une attaque d'Olivi contre les idées d'un certain *fr. Ar*[*naldus* ?] sur la pauvreté ; réponse du fr. Ar. qui porte la discussion sur le terrain théologique et dénonce à Bonagratia 19 thèses d'Olivi ; celui-ci riposte par une accusation, en envoyant à Bonagratia 31 articles extraits des écrits du fr. Ar. ; explications d'Olivi au sujet de ses thèses incriminées ; nouveau mémoire à Bonagratia contre le fr. Ar. (*Impugnatio I*) ; censure des thèses d'Olivi par Bonagratia ; *Expositio*. Tous ces événements sont à placer entre 1279 et le chapitre général de 1282.

M. K. compare la technique des deux listes d'erreurs et souligne le progrès réalisé de l'une à l'autre. Celle de 1283 est particulièrement importante pour l'histoire des censures théologiques ; comme M. K. l'a déjà signalé (voir *Bull.* nº 642), elle est la première à spécifier le degré d'erreur des différentes thèses.

L'exposé théologique par lequel M. K. termine son intéressante étude se borne à quelques points capitaux : Trinité, rédemption et grâce (en particulier le baptême des enfants), sacrements, caractère sacramentel et mariage. M. K. montre comment ces théories devaient inévitablement soulever l'opposition et aboutir à la condamnation. L'enseignement d'Olivi sur la justification et les sacrements fait déjà pressentir le nominalisme du siècle suivant. D. H. B.

848. P. GLORIEUX. *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines (Paris, Nat. lat. 16297).* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 37-53.

Grâce à une étude très soignée des diverses pièces dont se constitue *Paris Nat. lat. 16297*, de la structure de ses cahiers, de la diversité des écritures, M. G. établit que ce recueil révèle une réelle unité de composition ; comme en témoigne surtout une certaine écriture qu'on retrouve un peu partout et qui, sans nul doute, est celle du propriétaire du recueil. Or ce propriétaire ne peut être que Godefroid de Fontaines, celui-là même qui légua le ms à la Sorbonne. Car cette même écriture se rencontre dans d'autres mss qui tous furent légués par Godefroid au même institut ; de plus l'assemblage des traités trahit un étudiant liégeois, se préparant par la maîtrise ès arts à celle en théologie et rassemblant tous les traités qui pouvaient lui être utiles : autant de traits qui conviennent parfaitement à Godefroid. Or, en se basant sur la date par ailleurs connue de plusieurs de ces traités, M.G. prouve que le recueil a été composé par l'étudiant ès arts au cours des années 1270-1272.

De là, d'intéressantes conclusions sur la date, le texte, l'inscription de certains opuscules ou quodlibets de S. Thomas d'Aquin, contenus dans ce recueil ; de là l'importance de nombre de questions philosophiques y rapportées qui, datant de 1270-1272, jettent une nouvelle lumière sur les discussions averroïstes ; de là enfin la preuve que c'est à ces mêmes années que remonte, par ses questions sur l'Eucharistie insérées au même recueil, l'activité littéraire de Gilles de Rome.

M. G. nous donne ainsi un bel exemple du parti qu'un esprit judicieux peut tirer de détails en apparence insignifiants. D. O. L.

849. H. Laurent O. P. *Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277.* — Revue thomiste 35 (1930) 273-281.

Le P. L. se propose de publier une série de textes concernant l'histoire du thomisme à la fin du xiiie siècle. En voici les prémices : la question 5 du xiie *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, disputé après 1290 (vraisemblablement 1295), *Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos.* Texte de base : *Paris Nat. lat.15842* (xiiie s.). Ont été utilisés subsidiairement *Vat. lat. 1032* (xiiie s.), *Vat. Borgh. 302* (xiiie s.), *Bordeaux 145* (xive s.). Le P. L. note p. 1 que *Rouen A 263* en présente une rédaction abrégée. D. M. C.

850. W. Lampen O.F.M. *Richard de Mediavilla.* — France francisc. 13 (1930) 388-390.

Le P. L. reproche au P. Krzanić (voir *Bull.* n° 748) des affirmations sans fondement au sujet de Richard de Mediavilla. En l'appelant de Middleton, le P.K. tranche la question de son origine qui n'est pas claire du tout (cfr *Bull.* n° 42). En second lieu, en affirmant qu'il commença ses études à Oxford,il transforme en certitude la probabilité émise avec prudence par le P. Hocedez ; cette probabilité n'a d'ailleurs en sa faveur aucun argument bien solide. D. H. B.

851. J. Avinyó. *La ideologia agustiniana Alma Mater del sistema científic lul·lià.* — Estudis francisc. 42 (1930) 357-378.

M. A. développe ici, d'un point de vue plus spécial, quelques idées déjà exposées dans son récent ouvrage sur le lullisme (voir *Bull.* n° 418). Il met en relief la profonde influence de la pensée augustinienne sur Raymond Lulle, spécialement sur ce qui fait le centre de son système : la théorie de l'*ascensus* et du *descensus intellectus*. Le penseur catalan a puisé chez saint Augustin ses idées sur l'exemplarisme, la participation des attributs divins par les créatures, l'illumination, la connaissance des choses dans la lumière divine. Son originalité a consisté à tirer tout le rendement possible du procédé de *descensus* en lui donnant une rigueur logique égale à celle de l'*ascensus*. C'est là une synthèse du lullisme à laquelle M. A. revient avec prédilection.Il insiste toutefois moins que précédement — et nous le constatons avec plaisir — sur la part de l'aristotélisme dans l'élaboration harmonieuse de cette synthèse. Il préfère souligner l'existence, chez saint Augustin lui-même, de la voie ascendante qui part des données sensibles pour remonter à la cause première. D. H. B.

852. G. Bruni. *Catalogo dei manoscritti egidiani romani.* — Riv. Filos. neo-scol. 22 (1930) 230-249 (à suivre).

M. B. entreprend la publication du catalogue des œuvres de Gilles de Rome conservées dans les bibliothèques romaines. Le présent article est consacré au seul fonds vatican, très riche en écrits égidiens, qui y occupent entre autres tout le bloc *823-847*. M. B. donne l'incipit et l'explicit des différentes pièces et renvoie au éditions. Pour la majeure partie des mss mentionnés ici, la comparaison avec les minutieuses descriptions de Mgr Pelzer (*Cod. Vat. lat. 679-1134*)

servira à corriger quelques erreurs de lecture ou d'impression. L'explicit donné au *Vat. 773* est celui d'une question qui fait suite à celle de Gilles de Rome.

Des ouvrages inauthentiques mais attribués à Gilles sont également cités dans ce catalogue. Il était assez inutile, semble-t-il, d'y faire figurer des écrits tels que le *Compendium theologicae veritatis* (*805*) ou le *Correctorium corruptorii « Quare »* (*825*). D. H. B.

853. A. Grammatico O. Carm. *L'Immacolata Concezione di Maria e i Dottori Carmelitani.* — Roma, « Il Monte Carmelo », [1929]; in 8, 36 p.

Le but de cette brochure est moins d'apporter du nouveau que d'exposer, en se basant principalement sur les excellents travaux du P. Xiberta, la doctrine de l'Immaculée Conception dans l'école carmélitaine. Le P. G., après une esquisse des théories en présence depuis saint Anselme, s'est attaché surtout aux quatre principaux partisans du privilège marial : Jean Baconthorp, qui commença par en être un adversaire décidé, Michel de Bologne et François Martin pour le xiv[e] siècle, Spagnoli pour le xv[e]. D. H. B.

854. Gabriel ab Annuntiata O. Carm. disc. *De fide in Immaculatam Conceptionem apud Carmelitas usque ad saeculum XVI.* — Analecta Ord. Carmel. disc. 5 (1930-31) 31-44, 81-87.

Si l'exposé doctrinal du P. G. est moins détaillé que celui du P. Grammatico (*Bull.* n° 853), en revanche son cadre historique est plus large : les témoins interrogés sont plus nombreux et l'attention est particulièrement attirée sur la célébration de la fête de l'Immaculée Conception.

Après les négations ou les hésitations des premiers docteurs de l'ordre, Gérard de Bologne et Guy Terreni, la conversion de Jean Baconthorp entraîne l'adhésion de ses successeurs ; après lui toute la tradition carmélitaine, à de rares exceptions près, est favorable au privilège marial. Un autre signe de cette croyance commune est la fête de la Conception de la Vierge, qui devint assez tôt dans le xiv[e] siècle la fête de l'Immaculée Conception. A Avignon, plus tard à Rome, elle était célébrée en grande solennité par les Carmes devant toute la curie papale.

Le désir, très légitime sans doute, de faire remonter le plus haut possible la lignée des ancêtres du dogme de l'Immaculée Conception, n'a toutefois pas été sans incliner le P. G. à forcer çà et là quelque interprétation. Nous songeons surtout au texte du *De institutione primorum monachorum* : malgré l'imposante série de témoignages en sa faveur, il nous est difficile d'y voir aussi clairement que le P. G. un témoin certain en faveur de l'Immaculée Conception. D. H. B.

xiv[e] s. **855.** E. Simonis O.F.M. *Scotus en het sacrificie.* — Algemeen nederlandsch eucharistisch Tijdschrift 9 (1930) 3-13, 65-79.

Dans cet exposé clair et méthodique, le P. S. rassemble les données que l'on peut trouver dans les œuvres de Duns Scot sur le sacrifice en général, le sacrifice du Calvaire et la messe. Rien de bien neuf cependant qui n'ait déjà été dit naguère par le P. Klug (voir *Bull.* n° 107). De celui-ci le P. S. s'écarte sur un

point, et on ne peut que l'en approuver : le caractère sacrificiel des oblations de l'Ancien Testament ne vient pas de leur préfiguration du sacrifice du Christ. D'autre part, ses efforts d'exégèse pour trouver au fameux passage *C. Sent.* 4 d. 13 q. 2. n. 5 une explication plausible, ne nous paraissent ni plus heureux ni plus apaisants que ceux du P. Klug.

Le P. S. remarque judicieusement, p. 65, que les scolastiques, lorsqu'ils parlent de sacrifice n'ont jamais en vue que les sacrifices de l'Écriture. Il eût peut-être été utile d'appliquer plus concrètement ce principe dans la première partie du travail qui recherche la notion scotiste de sacrifice. Il est toujours dangereux, si l'on veut faire de l'histoire, d'étudier un texte en fonction de questions que l'auteur ne s'est jamais posées. Le P. S. s'en souvient d'ailleurs très sagement lorsque,plus prudent en ceci que le P. Klug,il ne se hasarde pas à se prononcer au sujet de l'unité sacrificielle numérique de la Cène et de la Croix chez Duns Scot, ou vis-à-vis de l'opinion,rapportée p. 76 n. 67, sur l'identité formelle de la messe et du sacrifice de la Croix. Cette dernière opinion cadrerait difficilement, semble-t-il, avec la doctrine de Scot. D. H. B.

856. J. Klein. *M. Eckhart - H. Schell - Joh. D. Skotus.* — Franzisk. Stud. 17 (1930) 306-307.

La controverse Grabmann-Karrer à propos de Maître Eckhart suggère à M. K. cette brève réflexion. Les théories sur le constitutif de l'essence divine défendues par Duns Scot à Paris étaient sans doute dirigées contre Eckhart qui venait d'y enseigner. L'expression *arca in mente* a bien le sens que lui donne M. Karrer (cfr *Bull.* n° 340) ; on la rencontre également chez Duns Scot.

D. H. B.

857. H. Kunisch. *Das Wort « Grund » in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts.* — Osnabrück, Pagenkämper, 1929 ; in 8, vi-102 p. Mk. 5.

Le mot *grunt* se retrouve fréquemment dans la littérature mystique des xive et xve siècles. En retraçant l'évolution des concepts qu'il recouvre, l'étude philologique de M. K. intéresse directement l'historien des doctrines.

Grunt n'est pas la traduction d'une formule scolastique ; il existait dans la littérature profane et c'est d'elle que les écrivains mystiques l'ont d'abord reçu avec les différents sens qu'il comportait. L'expression *herzen grunt*, qu'on trouve surtout chez sainte Mechtilde, Tauler et Suso, a assuré le passage de *grunt*, fondement dans le sens ordinaire, à *grunt der sêle* dans le sens mystique.

A ne considérer que l'essentiel, la courbe suivie par ce sens mystique est très simple. D'un emploi encore rare chez Eckhart, il atteint son apogée avec Tauler pour redescendre chez Suso vers des significations plus courantes. Eckhart, plus spéculatif et plus influencé par le vocabulaire scolastique,entend par *grunt* cette puissance de l'âme par laquelle Dieu est connu dans l'union mystique (M. K. expose le sens de *aliquid in anima* d'après M. Karrer). Chez Tauler, au contraire, *grunt* et ses dérivés conservent toujours un sens local fortement marqué. *Grunt der sêle*, c'est l'endroit où se fait la rencontre de l'âme avec Dieu ; cet endroit peut être bien ou mal disposé, suivant que l'âme est dégagée de l'amour des créatures ou qu'elle s'y complaît encore. C'est de cette idée de disposition, d'orientation que

le concept *grunt* évolue pour aboutir au sens *causa*. Toutefois, ce sens de cause est très peu répandu et le mérite de M. K. est moins d'en avoir fourni des exemples nouveaux que d'avoir minutieusement décrit le processus de son évolution.

Assez proches de Tauler quant à l'emploi de *grunt*, on peut citer Ruysbroeck et le *Buch von geistlicher Armut*. Dans la littérature spirituelle postérieure, les concepts se figent et deviennent des formules vides ; le contenu caractéristique qu'y avait mis Tauler disparaît. Avec Suso, au style plus fleuri et plus poétique, on revient au sens que connaissait autrefois sainte Mechtilde ; on ne parle plus, ou guère, d'union mystique proprement dite.

Tels sont, dans leurs grandes lignes, les résultats du patient travail d'analyse de M. K. Ils sont importants surtout pour Tauler. Bien des détails aussi seraient à signaler ; par ex. l'emploi de *grunt* pour désigner Dieu, le sens de *grunt der demutkeit*, les dérivés de *grunt*, les verbes de mouvement employés avec *grunt* etc.

D. H. B.

858. G. Capograssi. *Intorno a Marsilio da Padova.* — Riv. internaz. Filos. Diritto 10 (1930) 578-590.

A propos de l'ouvrage de M. Battaglia (voir *Bull.* nº 266), M. C. synthétise en quelques traits généraux la politique de Marsile de Padoue et sa position à l'égard de l'Église. Il compare la conception thomiste de l'État avec celle de Marsile : chez celui-ci aussi l'inspiration est aristotélicienne, mais l'accent est posé davantage sur le rôle de la volonté dans l'origine de l'autorité et la formation de la loi.

Pour la question des rapports entre les deux pouvoirs, M. C. caractérise Marsile par opposition à Dante et à Luther ; il montre combien il est loin de l'un et de l'autre, malgré les rapprochements qu'on a pu faire entre eux. Son système est essentiellement empirique. Chez lui, les facteurs religieux ne sont plus qu'un élément de la synthèse politique ; ils n'orientent plus la société vers une fin supérieure, transcendante, comme chez Dante par exemple. Le critère qui doit servir à les régler est l'intérêt public ; mais cet intérêt public n'est pas le bien commun, c'est le bien de l'État, c.-à-d. la volonté de la majorité ou de l'empereur. Dans l'élaboration de ces théories, l'expérience des communes italiennes que Marsile avait sous les yeux, dut jouer un rôle important.

Aux éloges que décerne M. C. au travail de M. Battaglia, il convient d'ajouter quelques réserves (cfr nº 266). D. H. B.

859. A. Seitz O.P. *Gott und Mensch in der Mystik des Mittelalters.* — Philos. Jahrb. 43 (1930) 207-221, 357-372.

Après l'ampleur de ce titre et la déclaration un peu inquiétante que tout vrai scolastique est doublé d'un mystique, le lecteur n'apprend pas sans soulagement, au bout de quelques pages, que Sœur S. s'est limitée à l'étude d'Henri Suso. Avec application, elle s'exerce à reproduire surtout d'après la *Vita* et le *Buch der Wahrheit*, la doctrine du mystique allemand sur Dieu et la vie de la Trinité, sur la distinction entre *Deus* et *deitas*, sur la transcendance divine, sur le désir de l'âme à s'unir à Dieu et le mode de cette union. Elle aime à souligner l'orthodoxie de Suso et son parallélisme fréquent, même dans les formules, avec saint Thomas. Ce sont, en somme, quelques idées générales, reprises en grande partie à Denifle. D. H. B.

860. C. Wilkeshuis. *Het ethische en christo-centrische van de mystiek van Jan van Ruusbroec.* — Tijdschrift voor Wijsbegeerte 24 (1930) 138-148.

Exposé de deux idées, l'une morale, l'autre christologique, qui dominent la doctrine de l'union à Dieu chez Ruysbroeck. L'obstacle qui, dans l'état de nature déchue, empêche l'homme de s'unir à la divinité, c'est le péché ; surmonter cet obstacle est affaire de vie morale, et ceci est directement dirigé contre les Frères du libre esprit. D'autre part, l'homme ne peut par ses propres forces vaincre le péché et réaliser le désir de sa nature, l'union avec Dieu. Pour y parvenir, le Christ lui servira, non seulement d'exemple, mais de moyen : c'est par sa participation au Christ que l'âme humaine peut s'élever à la vie divine.

Certaines phrases de M. W. auraient besoin de correctif. Par exemple : le mystique ne regarde pas vers l'au-delà, sa béatitude est dans l'union présente avec Dieu. Ou encore : connaître et être, c'est tout un dans la psychologie mystique. Et dire de là que le Christ est le Fils parce qu'il connaît Dieu, c'est prendre à rebours le raisonnement de Ruysbroeck. D. H. B.

861. W. Lampen O.F.M. *De Fratribus Minoribus in universitate Coloniensi tempore medii aevi.* — Archiv. francisc. hist. 23 (1930) 467-487.

A l'aide des matricules éditées par H. Keussen, le P. L. dresse le catalogue des franciscains qui furent professeurs ou étudiants à l'université de Cologne depuis sa fondation en 1389 jusqu'au xvie siècle.

Parmi les recteurs, pas plus qu'à l'université de Vienne on ne rencontre de religieux. Henri de Gorcum (recteur en 1420), que l'on compta parfois comme franciscain, ne le fut très problablement jamais. La liste des professeurs comporte 24 noms, dont peu ont laissé une renommée durable dans le domaine théologique. On connaît seulement : d'Henri de Werl (1430-1461), un Commentaire sur le 1er livre des Sentences (*Clm 23965*) et plusieurs traités du temps du concile de Bâle ; de Jean Schlechter (1437-1457), quelques disputes théologiques dans *Cologne Stadtarchiv G. B. f. 175* ; des questions disputées par Roland de Cologne (1472-1514) et Matthias d'Aix (1478-1483/4) sont aussi mentionnées par le dominicain Servais Fanckel. Quant aux nombreux étudiants énumérés par le P. L., rien d'intéressant n'est à signaler à leur sujet. D. H. B.

862. H. Heimpel. *Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts.* 1. *Eine unbekannte Schrift Dietrichs v. Niem über die Berufung der Generalkonzilien (1413/1414).* Mit einem Anhang : *Ein Gutachten Dietrichs über den Tyrannenmord (1415).* — Sitzungsber. Heidelb. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1929-30, 1 (Heidelberg, C. Winter, 1929 ; in 8, 64 p. et 1 pl. Mk. 4).

M. H. inaugure une série d'études sur les idées réformatrices dans l'Église et l'Empire au début du xve siècle par l'édition d'un traité inconnu de Thierry

de Niem sur la convocation du Concile. Une excellente introduction (p. 3-30) replace le traité dans son ambiance historique. M. H., qui récemment collaborait avec M. Finke à la publication du t. IV des *Acta Concilii Constantiensis* (cfr *Rech. Théol. anc. méd*, 1,1929, p. 411-2), se meut avec aisance parmi la littérature conciliaire de l'époque.

Le traité de Thierry de Niem fut écrit peu avant l'ouverture du concile de Constance (entre octobre 1413 et novembre 1414). La question qu'il envisage est celle-ci : à qui revient le droit de convoquer le concile général? Dans les circonstances ordinaires de la vie de l'Église, c'est au pape qu'il appartient de convoquer ; en cas de nécessité — schisme ou jugement du pape — l'empereur peut intervenir. Cette théorie, en tant qu'elle reconnaît une exception au droit du pape, est celle admise en général depuis 1378. Elle se caractérise en ce qu'elle exclut le droit des cardinaux à la convocation et surtout en ce que dans la convocation ordinaire par le pape elle ne voit qu'une usurpation tolérée d'un droit qui, originairement, appartenait à l'empereur seul. La preuve historique de ce droit primitif est empruntée littéralement au *Defensor pacis* de Marsile de Padoue. Mais l'emprunt se borne à cela. La conclusion de Marsile, que la convocation doit être faite en tout temps par le *legislator humanus*, est totalement laissée de côté. Thierry reste, malgré certaines apparences, très conservateur : le pape convoque le concile selon l'habitude établie ; en cas de nécessité, le droit revient à son ancien possesseur, l'empereur. Cette position, très modérée si on la compare à celle de Marsile de Padoue ou de Zabarella par exemple, est basée uniquement sur les circonstances et nullement sur un besoin de systématisation philosophique.

Le manuscrit qui a servi à l'édition est *Augsbourg Staats-, Kreis- u. Stadtbibl. 226*. M. H. y voit une ébauche, un brouillon de la main même de Thierry et revu par lui ensuite, comme le prouvent de nombreuses notes marginales. L'argument décisif se trouve p. 30 en note : l'identité d'écriture avec une lettre autographe de Thierry.

On doit à ce même ms un mémoire, inconnu jusqu'ici, sur le tyrannicide. Il est daté du 28 juin, probablement de l'année 1415. Thierry de Niem y précise les idées qu'il avait exprimées dans un discours devant le concile de Constance lors de la discussion des théories de Jean Petit. M. H. en publie l'essentiel. Ici encore se révèle le conservatisme de Thierry, qui n'a rien de commun avec la conception de la souveraínté populaire : le tyran doit être châtié par son supérieur, c.-à-d. l'empereur, et dans le cas de l'empereur lui-même, par le pape.

Deux détails : il eût été préférable, pour les citations du *Defensor pacis* de renvoyer à l'édition de Previté-Orton plutôt qu'à Goldast ; p. 11, il faudrait sans doute substituer Alexandre de Roes à Jourdain d'Osnabrück. D. H. B.

863. J. Hollnsteiner. *Das Konstanzer Konzil in der Geschichte der Christlichen Kirche.* — Mitteil. Oesterreich. Inst. Geschichtsforsch., Erg. Bd 11 (1929) 395-420.

En dégageant la signification du concile de Constance dans l'histoire de l'Église, M. H. traite assez longuement d'une question théologique : la portée des célèbres décrets sur la supériorité du Concile.

On admet généralement que le concile de Constance a voulu définir comme vérité dogmatique la supériorité du Concile sur le pape. M. H. ne nie pas que

plusieurs partisans de cette théorie se soient trouvés parmi les théologiens présents à Constance, mais il établit au moyen d'excellents arguments que l'intention du concile n'était que de porter une mesure dictée par les circonstances et seule capable de mettre fin au schisme. Non seulement la teneur du décret lui-même, formulé dans la 5e session, mais encore son élaboration, la façon dont il fut compris et l'attitude des principaux personnages du concile invitent à admettre cette interprétation.

M. H. n'est toutefois pas le premier à la proposer. A ses raisons, on pourra ajouter celles mises autrefois en avant par Mgr BAUDRILLARD, art. *Constance* (*Concile de*) dans *Dict. Théol. cath.* 3 (1908) c. 1220-1221 et reprises ensuite par J. FORGET, art. *Conciles* dans *Dict. apol.* 1 (1911) c. 622-623. D. H. B.

864. M. LIEBERMAN. *Table de concordance des cotes des manuscrits de Gerson.* — Romania 56 (1930) 427-432.

Dans son édition des œuvres de Gerson, Du Pin a signalé les manuscrits dont il s'est servi pour établir son texte. La plupart proviennent de l'abbaye de Saint-Victor et il est souvent difficile de les retrouver sous leur désignation actuelle. M. L. rend donc service aux chercheurs en dressant cette concordance des différentes cotes qui se peuvent rencontrer : celles du catalogue de Claude de Grandrue, premier bibliothécaire de Saint-Victor (1513-14), celles de Charles le Tonnelier (1664), celles de Du Pin, celles d'un catalogue postérieur conservé dans *Mazar. 4202*, celles de l'ancien fonds Saint-Victor à la Nationale, enfin les cotes actuelles.

L'ordre suivi est celui de Claude de Grandrue, de façon à pouvoir citer tous les mss de ce catalogue, même ceux dont Du Pin ne fait pas mention. M. L. ne signale toutefois pas l'actuel *Nat. 15156*, originaire de Saint-Victor, sur lequel le P. Longpré attirait dernièrement l'attention (voir *Bull.* n° 516).

Quelques mss du Collège de Navarre ont été ajoutés à la table de ceux de Saint-Victor. D. H. B.

865. J.-B. MONNOYEUR O.S.B. *Gerson et l'appel général à la contemplation ou théologie mystique.* — Vie spirituelle 23 (1930) supplément [49]-[68].

La doctrine de Gerson sur l'appel à la contemplation a été interprétée en des sens contradictoires. A propos d'un récent article de M. Pourrat (voir *Bull.* n° 345) en faveur de l'appel restreint, dom M. revendique à nouveau Gerson parmi les partisans de l'appel général. Il distingue état d'âme contemplatif et état de vie contemplatif. Tous les hommes sont appelés à l'état d'âme contemplatif, un certain nombre seulement à l'état de vie contemplatif. Cet état de vie n'est pas nécessairement la vie religieuse ; c'est un genre de vie permettant la contemplation habituelle et que peuvent mener même des personnes du monde qui sont dans les conditions énumérées par Gerson dans sa *Theologia mystica practica.*

Sur ce dernier point, dom M. semble bien avoir raison. Mais pour le fond du débat, est-il aussi éloigné de M. Pourrat qu'il paraît le croire ? Si l'on ne veut pas jouer sur les mots, cet « état de vie contemplatif » diffère-t-il beaucoup des « états contemplatifs » dont parle M. Pourrat ? Quant à l'appel général à l' « état d'âme

contemplatif », qu'est-il en somme sinon l'appel — que personne ne songe sans doute à nier — de tout chrétien à l'amour de Dieu, cet amour que Gerson oppose à la crainte servile et à l'amour purement mercenaire ? La «petite voie » (p. [55]) accessible à tous, même aux simples, consiste selon lui à considérer Dieu comme Père, à l'aimer comme tel, à dire : *Vivat talis Pater, Benedictus in perpetuum ille dilectus Pater, Bene sit semper isti Patri qui certe est mihi valde diligendus, honorandus, reverendus et prae oculis jugiter habendus*, et à ajouter : *nescio plus nisi quod ipse est meus charissimus Pater* (*De simplificatione cordis*, Not. 13 ; Du Pin III, 462). D. H. B.

866. L. Meier O.F.M. *Der Sentenzenkommentar des Matthias Doering.* — Franzisk. Stud. 17 (1930) 83-89.

Le P. M. complète les quelques données fournies autrefois par P. Albert (*Mathias Doering*, Stuttgart 1892) sur le Commentaire des Sentences professé à Erfurt en 1422 par Matthias Doering : description plus détaillée du *Clm 8997*, caractéristiques de la technique qui devient commune aux Commentaires de cette époque.

Doering se range d'ordinaire avec les scotistes contre les nominalistes ; les auteurs qu'il cite le plus volontiers sont Duns Scot et François de Meyronnes. Un détail peut avoir son importance pour comprendre sa formation ; il nous dit lui-même dans son Commentaire : *fui in Anglia quinque annis non frustra.*

D. H. B.

867. J. Sanchis Sivera. *Un libro de Teología del siglo XV, escrito en valenciano.* — Rev. Archivos Bibliotecas Museos 34 (1930) 267-283.

Les traités de théologie en langue vulgaire sont chose plutôt rare au moyen âge. M. S. en signale un fort intéressant, qui fut écrit à Valence en 1440 par François de Pertusa. Ce personnage n'était pas chanoine, comme on le dit généralement ; une note du ms autographe conservé à la Bibliothèque cathédrale de Valence fait croire qu'il était simple laïc. Cette qualité, loin d'être un obstacle aux spéculations théologiques, lui aurait même été un avantage au dire de M. S., en ce qu'elle aurait gardé son bon sens des déformations professionnelles et lui aurait fait alléger son exposé des chicanes dont s'embarrassaient alors bien des gens du métier.

L'ouvrage comprend trois parties dont M. S. publie la table des matières. En voici le sommaire : 1. *De fide e sciencia. De Deu creador. Del tractat de Trinitat. De potencia divinal. De la sciencia divinal. De gracia. De la volentat.* 2. *De Incarnatione Jhesu Xrispti. Del peccat original.* 3. des fins dernières : résurrection, jugement, béatitude et châtiment. Suivent quelques appendices sur l'amour de Dieu, les actes humains, les vertus, le péché originel etc.

M. S. édite le prologue — dans lequel saint Thomas est cité à plusieurs reprises — et, pour donner un exemple de la manière de l'auteur, il y ajoute le premier chapitre du traité sur le péché originel. François de Pertusa y traite de l'Immaculée Conception, dont il est partisan, et proclame l'Incarnation cause finale de toute la création. D. H. B.

868. A. Millares Carlo. *Fray Gonzalo de Ocaña, escritor del siglo XV.* — Boletín Universidad Madrid 3 (1931) 157-173.

L'histoire a gardé peu de souvenirs sur Gonzalo de Ocaña, hiéronymite, prieur du monastère de la Sisla près de Tolède, qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme de la même époque, hiéronymite lui aussi et prieur de Guadalupe. Ce fut un compilateur et un traducteur. Il se distingua surtout par la traduction des œuvres de saint Grégoire le Grand. Au point de vue théologique, il faut mentionner la version castillane d'une partie du *Llibre dels Angels* écrit en catalan par François Eiximenis (voir *Bull.* n° 116) et qui devait contribuer pour une large part au développement du culte des anges. Une autre partie du même ouvrage fut traduite par Michel de Cuenca, prieur du monastère de Sainte-Marie du Mont-Sion, voisin de Tolède également. Plusieurs mss de cette traduction sont conservés, dont le plus important est *Madrid Bibl. nac. 9243.* M. M. en signale de plus trois éditions incunables. D. H. B.

869. L. Verschueren O.F.M. *Herp-uitgaven in Frankrijk.*— Ons geestelijk Erf 4 (1930) 183-195.

Après le relevé des éditions latines de la *Theologia mystica* (voir *Bull.* n° 206), le P. V. entreprend une enquête sur les éditions parues en France des œuvres d'Henri Herp (Harphius). Ce sont : le *Directorium brevissimum*, c.-à-d. la partie de la *Theologia mystica* appelée *Collatio prima* (1491 ou 1493) ; le *Directoire des contemplatifs* (*Spieghel der volcomenheit*), 1e partie (1549) et 2e partie (1552) ; *Theologiae mysticae liber singularis*, c.-à- d. le *Spieghel* (1587) ; *Le guidon des spirituels* (1e partie du *Spieghel*) (1599) ; les *Exercises divins* (1600) ; la *Théologie mystique* (*Spieghel*) (1605) ; la *Théologie mystique*, traduction complète de l'édition de Cologne, 1611 (1617, 1630) ; *De la paix de l'âme* (1687) ; *Index expurgatorius in libros theologiae mysticae* (1598).

Le P. V. ne se flatte pas d'être complet, car assez souvent les écrits de Herp ont été publiés au milieu d'opuscules d'autres auteurs ou sous de faux noms. Ce qu'il a voulu, c'est exposer un des éléments qui doivent servir à déceler l'influence de Herp sur la spiritualité française. D. H. B.

870. O. Clemen. *Schriften und Lebensausgang des Eisenacher Franziskaners Johann Hilten.* — Zeitschr. Kirchengesch. 47 (1928) 402-412.

La légende qui a fait du franciscain Jean Hilten un précurseur et un prophète de la Réforme a persisté jusqu'à nos jours. Ces derniers temps seulement, on a commencé à la battre en brèche et à rechercher sous les traits fantaisistes la vérité historique. M. C. reprend la question avec impartialité.

De la comparaison des différents témoignages conservés sur la mort de Hilten, il ressort que c'est au récit du moine de Langelsalza, témoin oculaire, qu'il convient d'accorder le plus de créance. Hilten n'est donc pas mort excommunié et en prison ; mais, détenu d'abord à Eisenach, puis à Weimar, il fut ramené un mois avant son décès à l'infirmerie du couvent d'Eisenach, où il mourut en paix avec l'Église, après réception des derniers sacrements, sans avoir toutefois renié ses théories sur l'observance monastique ou ses prophéties.

Ses opinions théologiques étaient-elles conformes à celles qu'allaient bientôt propager les novateurs ? On pourra en juger plus sûrement lorsqu'on aura étudié le ms *Vat. Pal. lat. 1849*, qui contient sans doute le Commentaire sur le livre de Daniel qu'eurent en main, à Wittenberg, Luther et Melanchton. D. H. B.

871. L. Lemmens O.F.M. *Der Franziskaner Johannes Hilten* († *um 1500*). — Röm. Quartalschr. 37 (1929) 315-347.

Le P. L. porte le coup de grâce à la légende (voir *Bull.* nº 870) par l'examen du ms *Vat. Pal. lat. 1849*. Son contenu ne répond cependant pas tout à fait à l'attente de M. Clemen ni au signalement de Melanchton. C'est un recueil de prières, commentaires scripturaires, lexique biblique, chronique, récits apocalyptiques ,notes dogmatiques et ascétiques, extraits du Commentaire sur les Sentences de saint Bonaventure et autres pièces plutôt disparates, dictées par Hilten durant l'espace de plusieurs années.

Si ce ms ne contient évidemment pas toute la production littéraire de Hilten, qui fut abondante paraît-il, son témoignage apporte suffisamment de lumière sur le caractère et l'orthodoxie du franciscain. Les talents de prophète,que la tradition a attribués à celui-ci, semblent se réduire à une prédilection pour une exégèse apocalyptique de l'Écriture — en quoi il ne fait guère d'ailleurs que s'inspirer de Nicolas de Lyre — et pour les récits prophétiques qu'il rencontre au cours de ses lectures.Il se défend d'être lui-même un prophète.C'est une tendance qui a toujours existé chez certains franciscains ; toutefois Hilten ne dépend pas sur ce point de Joachim de Flore comme le supposait M. Clemen. D'autre part, s'il ne parle ni du pouvoir papal, ni de la Cène,les points de doctrine qu'il touche sont en parfaite conformité avec l'enseignement ecclésiastique. Il admet l'intercession des saints ; il ne nie pas, comme on l'a dit, toute distinction entre le prêtre et le laïc, et sa théorie de la justification ne présente rien que de traditionnel.

Hilten mourut donc de mort naturelle et ses doctrines furent orthodoxes. Si ces points sont acquis, il n'en reste pas moins quelque obscurité sur l'oppotion qu'il eut à subir dans son ordre et sur les motifs qui la provoquèrent.

D. H. B.

872. E. Longpré O.F.M. *La primauté de Jésus-Christ selon Gaspar Schatzgeyer, o. f. m.* — France francisc. 13 (1930) 490-493.

Au catalogue des théologiens médiévaux qui, à la suite de Duns Scot, ont admis la primauté absolue du Christ, le P. L. ajoute le nom de Gaspar Schatzgeyer († 1527). Dans son *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (ed. Corpus Cathol. 5, Münster— et non Munich — 1922) celui-ci s'inspire largement des doctrines scotistes sur la grâce, le libre arbitre, la volonté divine. Le P.L. en cite une page, où il expose la primauté du Christ et sa médiation universelle. D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Janvier 1932

873 A. Deneffe S. J. *Der Traditionsbegriff.* Studie zur Theologie (Münster. Beitr. z. Theol., 18).— Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, viii-166 p. Mk. 8.80. IIe s.

La tradition est-elle, au sens à la fois actif et objectif du mot, l'enseignement vivant, actuel et infaillible de l'Église, ou bien, la source où le magistère ecclésiastique va puiser sa doctrine? Un vaste et rapide interrogatoire des nombreux et des plus divers représentants de la pensée ecclésiastique (Pères, Papes, Conciles, théologiens), permet au P. D. de conclure dans la partie systématique de son ouvrage : que la tradition, au sens premier, est « la proposition vivante et autoritaire de la foi par l'Église (p. 108) » ; que le sens de « monuments de la foi » est secondaire et dérivé du premier ; qu'à travers les âges et sous l'influence de facteurs variés, le concept de tradition s'est progressivement obscurci.

Personne ne contestera, même après une lecture superficielle de cet instructif florilège qu'est la partie historique du travail, le fait de l'obscurcissement progressif de l'idée de tradition. Le P. D. en a fort bien mis certaines causes en relief (p. 116-130). Ne trouve-t-on pas, dans la récente littérature théologique, le même mot employé pour désigner à la fois : la doctrine, la source de la doctrine, les vérités non contenues dans l'Écriture, le mode de transmission de la doctrine, l'activité ou même la fonction doctrinale? Rien ne nous empêcherait d'accepter également les conclusions du P. D. sur le concept primitif de tradition, s'il n'y avait laissé s'introduire furtivement une autre confusion. La tradition serait avant tout « die kirchliche Lehrverkündigung, sei es gegenständlich, sei es als Tätigkeit genommen (p.114) ». Du point de vue strictement historique, qui seul nous intéresse ici, il sera permis de contester au mot tradition cette double signification. Quoi qu'en dise le P.D. (p. 18-34 et p.108), nous ne croyons pas que l'on puisse trouver dans les premiers écrits chrétiens jusqu'à S. Irénée inclusivement et, sans doute, bien plus tard encore, un seul emploi des mots *traditio, παράδοσις*, dans le sens actif (action de transmettre, mode de transmission). Ces mots désignent uniformément l'objet transmis par le Christ ou les apôtres et retransmis d'âge en âge par l'Église. Si le P. D. tenait compte de cette distinction, pour ainsi dire originelle, poserait-il dans les mêmes termes le problème de l'idée de Tradition? D. B. Reynders.

874. J. Hoh. *Die Busse im Pastor Hermae.* — Theolog. Quartalschr. 111 (1930) 253-288.

Avec méthode et clarté, M. H. examine d'abord — utile déblayement —

les divers sens de *μετάνοια, μετανοεῖν* dans le *Pasteur,* puis la nature, les manifestations et la durée de la pénitence. Hermas qui n'accorde qu'une seule pénitence, non d'ailleurs à cause de la proximité de la parousie mais à cause de son extraordinaire estime du sceau baptismal, l'étend-il à tous les pécheurs, y compris les apostats et les impudiques? A ceux-ci, oui ; quant aux autres, M. H. se contente de remarquer qu'Hermas hésite, s'il ne se contredit. C'est à propos des effets de la pénitence et après une petite digression sur le rôle du personnel ecclésiastique chez Hermas, que M. H. s'informe de la part attribuée aux chefs de l'église dans la pénitence des fidèles. M. H. qui n'avance rien sans l'avoir sévèrement pesé, croit que l'idée d'exclusion, de pénitence et de réconciliation ecclésiastiques est plus dans la logique des choses que dans la perspective immédiate d'Hermas. Les paraboles de la tour et du saule (*Sim.,* III, VIII, IX) sont « une peinture idéale de la valeur et de la nécessité de la pénitence, non pas un exemple ou une image de la discipline ecclésiastique (p. 283) » ; « il s'agit du problème de l'appartenance idéale à la sainte église (p. 284) ». Cette interprétation, qui n'est d'ailleurs pas neuve, semble en effet plus conforme à la pensée d'Hermas et suppose dans le texte moins de contradictions que celle du P. d'Alès, par exemple, qui donne « à l'insertion dans la tour la valeur d'une réconciliation ecclésiastique (*L'Édit de Calliste,* p. 108) ».

Dans un travail aussi précis et aussi soigné, on ne regrettera que la négligence des références qui ne sont ni toujours complètes ni toujours exactes.

D. B. R.

875. G. Melinossi. *Socrate nella tradizione cristiana dei primi secoli.* — Didaskaleion 9 (1930, III) 125-176.

Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, de l'influence de Socrate sur la pensée chrétienne. Le problème est celui-ci : comment les premiers apologètes chrétiens (car il n'est question que des apologètes), ont-ils jugé la personne et les idées de Socrate. Jugement qui n'est pas exclusivement celui de philosophes, car il est la manifestation particulière d'une attitude plus générale dont M. M. décrit la diversité, de Justin à Lactance : celle du chrétien en face de la philosophie grecque et de ses représentants. Intéressant paragraphe (IV) sur les premières comparaisons entre le Christ et Socrate. D. B. R.

876. H. von Campenhausen. *CR de F. Loofs, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (voir *Bull.* nº 355). — Deutsche Literaturzeit. 51 (1930) 2257-2263.

M. v. C. loue longuement le travail de F. Loofs, mais non sans se demander « dans quelle mesure la méthode employée pour la découverte de l'ancienne « Geistchristologie » peut atteindre son but sitôt qu'elle quitte le terrain sûr de la théologie de Théophile et de ses imitateurs (c. 2262) ». Les plus anciens témoins, Clément, Ignace, Hermas, sont si peu précis que l'on risquerait de forcer leur texte en les soumettant « à une inquisition poussée jusqu'aux plus subtiles minuties (*ibid.*) ». Enregistrons ces doutes prudents. D. B. R.

877. J. Rivière. *Le « droit » du démon sur les pécheurs avant saint Augustin.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 113-139.

D'un examen analytique impartial, mené avec le nuancé voulu par M. R., il résulte que, si Irénée paraît exempt de toute tendance à attribuer au démon un droit quelconque sur les pécheurs, dès Tertullien on voit s'ébaucher une théorie différente. Le démon n'a par lui-même aucun pouvoir — donc pas soupçon de dualisme — ; mais, librement, Dieu lui a soumis les pécheurs. En se développant cette conception aboutira à la théorie des « droits » de Satan. Tandis que Cyprien et Jérôme restent dans la note générale, on voit déjà l'auteur du *De physicis* essayer un développement. L'Ambrosiaster est plus hardi. Inégalement, Pacien, Hilaire, Ambroise collaborent à la vulgarisation de cette idée juridique. S. Augustin dépend donc d'une tradition dont les artisans les plus importants paraissent avoir été Tertullien et l'Ambrosiaster. D. B. C.

878. F. Cavallera. *La doctrine de la pénitence au IIIe siècle.* — Bull. Litt. eccl. 30 (1929) 19-36 ; 31(1930) 49-63. IIIe s.

Le premier de ces deux articles annonçait deux parties : la doctrine sur le péché ; la doctrine de la pénitence. Néanmoins, et bien que l'auteur exprime à plus d'une reprise (p. 57, 63) l'intention de « revenir plus loin » sur certains aspects du problème, la première partie seule est traitée, sans qu'aucun « à suivre » indique l'intention de continuer la publication de cette étude. Rien n'a plus paru depuis avril 1930. L'enquête, qui se limite presque à Origène, consacre quatre pages à la classification des péchés chez Tertullien.
D. B. R.

879. S. Colombo. *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus Nationes.* — Didaskaleion 9 (1930 , III) 1-124. IVe s.

Après l'étude de P. Monceaux sur Arnobe (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, t. 3, p. 241-286), celle-ci ne paraît plus excessivement originale. La plus grosse partie est un long résumé de l'*Adversus Nationes*, avec addition discrète de remarques personnelles. Un premier paragraphe précède où M. C., utilisant judicieusement les travaux de Reitzenstein (et c'est ce qu'il y a de plus neuf dans son étude), analyse le christianisme si spécial de l'étrange apologète tout pénétré d'idées platoniciennes et de mythes religieux égyptiens. Suivent quelques notes sur les sources d'Arnobe : le futur éditeur, s'il s'en trouve, en pourra faire son profit. D. B. R.

880. J. Rivière. *Mort et démon chez les Pères.* — Rev. Sciences relig. 10 (1930) 577-621.

H. Gallerand (*Rev. Hist. Relig.* 91, 1925, p. 72), prétendait reculer jusqu'à Raban Maur le premier et timide essai d'identification entre le démon et la mort. Pour prouver l'inexactitude de cette affirmation, M. R. a glané dans les écrits latins, de l'Ambrosiaster à Alcuin, et chez les auteurs grecs, des Pères apostoliques à Jean Damascène, une série de textes d'où il ressort que la sub-

stitution verbale ou réelle de *mort*, *démon* et parfois *péché* ou *enfer*, est opérée en fait et de façon normale dès les débuts de la littérature chrétienne pour l'Orient et dès le IVe siècle pour l'Occident. La métonymie qui autorise cet usage est même justifiée en principe par l'auteur anonyme de l'*Hypomnesticon*, c'est-à-dire dès le commencement du Ve siècle. Ces solides conclusions offrent plus qu'un intérêt documentaire. M. R. en signale lui-même l'opportunité. « Elles sont de nature à jeter sur certains coins de la sotériologie primitive un jour des plus précieux (p. 620) », en permettant de donner aux textes équivoques sur la rançon due à Satan un sens qui satisfasse l'orthodoxie. M. R. en donne la preuve dans sa toute récente réédition du *Dogme de la rédemption*.

D. B. R.

881. H. A. VAN BAKEL. *Tyconius, Augustinus ante Augustinum.* — Nieuw theolog. Tijdschr. 19 (1930-31) 36-57.

Ame délicate comme Augustin, Tyconius souffre du schisme. Sans rompre avec l'église de Parménien, il affranchit sa pensée religieuse du sectarisme confessionnel. Mais, entre l'évêque catholique et le donatiste libéral dont il estimait les œuvres au point d'en recommander la lecture, il y a plus qu'une affinité psychologique. Augustin lui aurait emprunté certaines de ses idées les plus chères : l'image des deux cités ; la spiritualisation du millénarisme, réduit à 350 ans et transposé de l'eschatologie dans l'histoire ; la primordiale importance accordée au « facteur foi » dans l'économie du salut. Augustin accentuera encore ce dernier point et ne reprochera à Tyconius qu'un défaut de radicalisme : *laboravit bene sed non plene* (*De doctr. christ.* III, 33).

« Si les idées de Tyconius ne se présentent pas encore avec toute la fermeté d'un système, on doit remarquer à quel point elles se rapprochent de ce qui s'épanouira bientôt chez Augustin en pleine lumière (p. 56-57) ». Peut-être, mais M. v. B. dessert sa thèse quand il énumère les prédécesseurs d'Augustin qui, avec des nuances, employèrent déjà l'image des deux cités : Platon d'abord, puis Clément d'Alexandrie, Lactance, Ambroise et Paulin de Nole. A tant de paternités possibles, pourquoi préférer celle de Tyconius? D. B. R.

Ve s. **882.** A. GUZZO. *CR de A. Pincherle, Sant' Agostino d'Ippona, vescovo e teologo* (voir no 534). — Giorn. crit. Filos. ital. 11 (1930) 474-480.

Recension très soignée. Grands éloges. Le recenseur, constatant la *via media* où s'est réfugié l'auteur sur la question de la sincérité des *Confessions*, en dénonce l'inconséquence et, à plusieurs reprises, insiste en faveur de la crédibilité des affirmations d'Augustin. L'accusation d'un certain manichéisme antipélagien n'a pas, dit-il, été assez repoussée par M. Pincherle. Longue discussion critique à propos du système augustinien de la grâce. Les considérations sur *in quo omnes peccaverunt* m'ont paru un peu subtiles. D. B. C.

883. *Augustiniana.* Dissertationes et Orationes habitae in celebratione Anni Jubilaei S. Augustini diebus 7a et 8a Augusti

1930 in Abbatia Averbodensi, Ordinis Praemonstratensis.— Averbode, Commissio « Pro Hostia », 1930 ; in 12, 168 p.

Les Prémontrés ont tenu à célébrer dans leur abbaye généralice d'Averbode le centenaire de S. Augustin, dont ils suivent la règle. Voici réunis en un solide volume, les discours prononcés à cette occasion.

Deux panégyriques : celui de Mgr Lamy commentant avec éloquence les trois symboles que l'iconographie traditionnelle attribue à S. Augustin, et celui de Mgr Gergye, plus bref.

Cinq dissertations dues toutes à des chanoines, professeurs dans les abbayes de l'Ordre. M. Valvekens n'a pu qu'indiquer la place de l'Écriture Sainte dans la vie d'Augustin. M. Hoste était forcément plus limité encore en parlant des recherches du Docteur d'Hippone sur le mystère de la Trinité — ce sujet est aujourd'hui l'un des plus diligemment scrutés de la théologie augustinienne (Voyez les travaux mentionnés aux nos 358, 533, 534, 704, 708, 709, 710 de ce *Bulletin* et notre *Chronique*, dans les *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 312). Sur la doctrine spirituelle du saint, M. Lenaerts n'a donné que des « notationes breves », mais « utiles ». Beaucoup plus à l'aise, M. Gisquière cherche à dégager la méthode augustinienne de penser : il la caractérise par ces deux mots « harmonie et synthèse » et s'applique à montrer que, peu soucieux de disséquer les concepts, Augustin aime les unir, qu'il s'agisse de nature et surnature ou de foi et raison. Cette contribution est probablement la meilleure du livre.

Nous ne faisons que mentionner la fort bonne étude historique de M. Heijman sur la Règle de S. Augustin. Elle ne rentre pas donc le cadre de ce *Bulletin*.

D. B. C.

884. A. D'Amato. *S. Agostino e il vescovo pelagiano Giuliano.* — Annuario del R. Linceo-Ginnasio « Pietro Colletta » di Avellino per l'anno scolastico 1928-29 (Avellino, Tipogr. Pergola, 1930 ; in 8) 54-75.

Sans apporter de fait nouveau, mais tenant compte de tous les faits connus, y compris ceux qu'accusent les travaux restitués à Julien par le P. Vaccari, M. D'A. s'efforce de fixer la physionomie intellectuelle et morale de l'évêque d'Eclanum. L'esquisse est courte mais le jugement est judicieux, fin et nuancé.

D. B. C.

885. O. Perler. *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung* (Studia Friburgensia). — Freiburg (Schw.), Studia Friburgensia, 1931 ; in 8, xi-131 p. Fr. 5.

Il est assez banal d'affirmer le néoplatonisme de S. Augustin ; il ne l'est pas de fixer sa nature et ses limites. M. P. s'y est appliqué en ces quelques excellentes pages. Il borne son enquête à un point seulement — à vrai dire le plus important — : la doctrine de l'exemplarisme. Une comparaison minutieuse est instituée entre les doctrines de Plotin et celles de son admirateur et, somme toute, disciple Augustin.

La première partie concerne la genèse de la thèse plotinienne d'une cause exemplaire du monde : le philosophe néoplatonicien la tirait du triple concept de Forme, de Nombre et de Beauté. Augustin le suivit dans cette voie et l'on ne peut relever que quelques divergences entre leurs conclusions.

Mais quand il s'agit de déterminer la nature essentielle de la cause exemplaire, il était fatal que le chrétien vit se dresser en face de l'émanatisme plotinien et du relativisme de sa théorie des Idées — lesquelles n'existent qu'en fonction de la création — les dogmes contraires de la révélation. Augustin perçut-il clairement l'opposition ? Plusieurs en ont douté et persistent à le nier.

M.P. montre très solidement que toute idée panthéiste est absente de la doctrine augustinienne de la création. C'est la partie la plus utile de son volume (p.88-105). Il établit ensuite que le dogme trinitaire, tel que le propose la révélation et que l'a compris Augustin, ne permettait pas de situer les idées divines sur le plan de la création, celle-ci étant libre tandis que celles-là sont éternelles. Ici pareillement le philosophe chrétien s'est donc séparé de son inspirateur néoplatonicien. La logique eût voulu que le rapport du Verbe avec les idées fût dès lors conçu seulement suivant la doctrine de l'appropriation, admise par Augustin. Mais il semble que, sur ce point, celui-ci n'ait point tiré les conséquences d'une vérité qu'il n'avait au reste que laborieusement conquise. D. B. C.

886. L. Legrand. *La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin.* — Paris, Œuvre d'Auteuil, 1931 ; in 8, 174 p. Fr. 20.

M. L. a étudié avec ferveur la notion philosophique de la Trinité dans S. Augustin « au triple point de vue de la phylogénèse, de l'orthogénèse et de l'ontogénèse du Rythme ». La phylogénèse est examinée par rapport au « personnalisme », à la « participation » et à la « sympathie ». La procession du Fils est une évolution de l'idée de participation, celle du Saint-Esprit se rattache à l'idée de sympathie.

Langage un peu apocalyptique, destiné à exprimer combien, dans ses essais d'explication philosophique de la Trinité, Augustin est tributaire des platoniciens. L'étude eût été plus utile si elle avait procédé par voie positive et moins littéraire. Il eût fallu tenir compte aussi d'une évolution dans la pensée du subtil Docteur, comme le montrait récemment le P. Cavallera. Un usage plus réel de l'ouvrage de M. Schmaus (et non Schmans) sur la doctrine psychologique de la Trinité dans S. Augustin, eût été nécessaire. Enfin, moins de confiance en la valeur absolue des conceptions augustiniennes, dues presque, pour l'auteur, à une intuition mystique (p. 252-254), moins de mépris pour les méthodes différentes des Pères grecs (cf. p. 137-139), plus d'attention à mettre en évidence ce qu'Augustin affirme devoir à la révélation, auraient fait de ce témoignage de foi un livre de science. D. B. C.

887. K. Staritz. *Augustinus Schöpfungsglaube* dargestellt nach seinen Genesisauslegungen. — Breslau, W. G. Korn, 1931 ; in 8, 161 p. Mk. 5.

L'importance du dogme de la création chez S. Augustin est considérable, surtout parce qu'il commande la solution à donner au problème du mal, et, en

particulier, du péché. L'auteur du présent travail a entendu le traiter assez à fond pour ne point rester superficiel, mais assez largement aussi pour en faire saisir la complexité.

Le plan est extrêmement régulier et s'inspire de principes très judicieux.

Augustin, philosophe chrétien, a deux sources de sa pensée : la philosophie et la révélation. Une première partie étudiera donc successivement la cosmologie des philosophes païens, de Philon, puis des chrétiens qui précédèrent Augustin, et déterminera les « autorités » auxquelles il se soumet : l'Église, l'Écriture, la Science profane.

Nous voici préparés. La seconde partie va examiner la création telle que la comprend Augustin, tant au point de vue purement métaphysique que suivant ses aspects moraux. Pour chacune de ces sections il y aura lieu de diviser encore, car la création cause entre Dieu et le monde des liens qui les unissent, mais en même temps, des contrastes qui les opposent. Le grand et l'essentiel bien c'est l'« être », donné par Dieu, reçu par la créature. Cela comporte de nécessaires propriétés tant chez la créature que chez son Créateur, notamment l'unité de celui-ci. Augustin s'est appliqué à discerner comment le dogme de la Trinité s'accorde avec ces exigences.

Plus délicates à étudier sont les oppositions entre Dieu et le créé. Augustin a marqué si fortement la transcendance de l'Être divin, son immutabilité, son éternité, que l'on est obligé de nier toute trace de panthéisme dans son enseignement. C'est un des points sur lesquels le chrétien a contredit la philosophie dont il dépendait. L'auteur le dit et le montre mais sans insister assez. Du point de vue moral, on découvre pareillement entre la suprême Cause et ses effets, des similitudes et des contrastes. Le lien est ici le « bien », parallèle moral de l'« être ». Le créateur est le *summum bonum*, la création est nécessairement bonne. C'est pourquoi le mal est un problème. Il a hanté longtemps l'esprit d'Augustin. Ontologiquement, il se résout assez élégamment : le mal n'est pas un être mais une privation. Dans le domaine moral, il en est autrement. Le mal s'appelle alors péché et marque fortement son opposition avec Dieu. C'est du mal moral que l'on traitera surtout, dans les pages qui étudient les contrastes entre Dieu et sa créature. L'auteur y esquisse les grands efforts d'Augustin pour préciser les rapports de la nature et de la faute, quelle est la liberté humaine et d'où vient la volonté mauvaise. La conclusion sera que, dans la pensée d'Augustin, le dogme de la création appelle celui de la rédemption.

Une troisième partie amorce, en 8 pages, l'étude du progrès et de l'évolution de la pensée d'Augustin, telle qu'elle apparaît dans ses quatre exposés (on y comprend, en effet, le Livre XIII des *Confessions*) de l'Hexaméron. Très court aperçu, qu'il eût mieux valu éliminer. Il ne sert qu'à accuser le seul défaut de ce bon ouvrage : étudiant la pensée d'Augustin, il était essentiel d'en faire voir l'élaboration progressive, et par conséquent de ne pas reléguer dans un court chapitre final l'examen — nécessairement imprécis à une telle place — de cette progression.

Le mérite du livre est d'avoir été écrit d'après Augustin lui-même, non d'après des dissertations. Encore que reposant sur ses commentaires de la Genèse, il ne néglige jamais les informations venues des autres ouvrages. Chemin faisant, tous les problèmes secondaires sont touchés. C'est dire que, malgré beaucoup de soin, le traitement du sujet n'est pas fondamental. Mais, très clair et parfaitement divisé, ce travail sera apprécié des professeurs. D. B. C.

888. D. Zaehringer O.S.B. *Das kirchliche Priestertum nach dem heil. Augustinus.* Eine dogmengeschichtliche Studie (Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch., 17, 1-2). — Paderborn, F. Schöningh, 1931 ; in 8, 220 p. Mk. 14.

Excellente étude, qui comporte moins de nouveauté que de mises au point. Elle est ordonnée avec beaucoup de méthode. C'est partir de la donnée essentielle que de commencer (chapitre premier : *Le Christ et l'Église*) par mettre en évidence les grands dogmes de la médiation du Christ, de son unité vitale avec l'Église, et du rôle du Saint-Esprit dans l'économie rédemptrice. Doctrine claire et abondamment illustrée de citations. Avant d'en venir aux applications, on rappelle les circonstances (Donatisme, controverse baptismale, etc.) qui avaient provoqué depuis longtemps, en Afrique surtout, l'examen des problèmes concernant le sacerdoce. Avec finesse l'auteur ne néglige pas de souligner comment l'influence platonicienne approfondit chez Augustin le sens de la distinction entre le matériel et le spirituel et celui de l'inviolabilité du domaine intérieur de l'âme.

Tant ce courant philosophique que les principes révélés ont permis à l'évêque de fixer nettement au ministère sacerdotal sa fonction et ses limites, marquant avec fermeté pourquoi et comment la sanctification intérieure reste indépendante des conditions du ministre humain appelé à collaborer à l'œuvre divine.

Successivement l'auteur va étudier le sacrement, sa nature, sa réception, son efficacité ; le ministère ecclésiastique : hiérarchie, pouvoir de sanctifier par les sacrements, de prêcher, de gouverner ; l'ordination sacerdotale, qui crée les prêtres. Chemin faisant, il revendique pour Augustin la claire et vigoureuse doctrine de la mission hiérarchique en face du laïcat. Il y reviendra encore, contre Reuter, dans le chapitre final où est exposé le « sacerdoce des simples fidèles ».

A propos de l'ordination, dom Z. note que l'on trouverait difficilement dans S. Augustin l'affirmation que par elle le prêtre ordonné reçoit la grâce : il ne considère dans le caractère que sa vertu de députer celui qui en est revêtu aux fonctions hiérarchiques. Sur ce point le tradition devait parfaire la pensée augustinienne. Çà et là l'étude donne l'impression fausse que le terme « sacrement » aurait eu déjà chez Augustin sa pleine précision technique. D. B. C.

889. J. Madoz S.J. *¿Contra quién escribió San Vicente de Lerins su Conmonitorio?* — Estudios ecles. 10 (1931) 5-34.

Le P.M. précise qu'il s'agit ici non de la *finis operis* suffisamment exprimée par le titre traditionnel du *Commonitorium*, mais de la *finis operantis*, sur laquelle l'accord, aujourdhui, à peu près unanime : le *Commonitorium* est l'œuvre d'un semi-pélagien et, « très probablement », un pamphlet contre la doctrine augustinienne de la prédestination. Le P. M. a ramassé et exposé méthodiquement les arguments habituels de critique externe et interne en faveur de ces deux thèses. D. B. R.

890. A. Strewe. *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 16). — Berlin, W. de Gruyter, 1931 ; in 8, VII-107 p. Mk. 10.

Le texte du *Codex Canonum* contenu — f. 11ᵛ-70ᵛ — dans *Vat. Pal. lat.*

577 (M), dont la première partie (f. 2^v-74^r) est à dater du VIIIe siècle finissant, représente une première rédaction de l'œuvre de Denys, offrant quelques divergences intéressantes avec la rédaction reçue (p.ex. p.63, 81), et complète seulement dans notre ms.

Ce texte, accompagné d'une étude, a été présenté par M. S. dès 1919 à Iéna pour l'obtention du grade de licencié en théologie. Mais les circonstances, notamment les occupations de l'auteur, en ont empêché jusqu'à ce jour la publication. C'est grâce au dévouement de MM. H. et K. Lietzmann, qui ont soigneusement revu le travail, que celui-ci a pu être publié aujourd'hui. Encore n'a-t-on pas jugé opportun, par scrupule scientifique, de conserver l'étude préliminaire, celle-ci ayant nécessairement un peu vieilli. Espérons que M. S. trouvera bientôt le temps de la mettre au point : elle sera, sans aucun doute, très utile.

L'apparat critique donne les variantes du texte reçu, d'après l'édition de Justelli (j), Paris,1661, basée sur *Bodl. 3689*, Xe siècle. Quant au texte lui-même, il veut être — à quelques exceptions reçues près et quelques corrections basées sur la comparaison avec j — scrupuleusement conforme au manuscrit. On trouvera même p.106-7 un tableau des corrections pratiquées sur M par une seconde main (M^2), contemporaine. D. M. C.

891. R. Carton. *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce.* — VIe s. Rev. de Philos. 30 (1930) 573-659.

Cette longue étude, un peu diffuse, veut caractériser le christianisme de Boèce, rechercher le lien de la *Consolatio* avec Augustin et expliquer l'apparente anomalie d'un auteur chrétien qui se console de ses malheurs par les seules ressources de la philosophie. Les 50 premières pages consacrées au christianisme de Boèce (p. 573-628) n'offrent rien de très neuf. L'auteur de la *Consolatio* ne veut pas contredire, et ne contredit pas en somme, la doctrine chrétienne de son temps ; çà et là même on sent qu'il en a subi l'influence ; mais la source positive de son inspiration ce sont les philosophes païens, Platon et les néoplatoniciens surtout. Il leur reste aussi fidèle que possible. A ces sources païennes il faut joindre, il est vrai, S. Augustin, ce platonicien chrétien qui a mis son cachet sur plusieurs idées de Boèce : l'illumination divine dans la connaissance ; le lien entre la liberté et la préscience d'une part, le temps et l'éternité d'autre part ; la transcendance du Bien, etc. C'est Augustin qui fournit, semble-t-il, l'objection contre l'éternité du monde. N'empêche que le fond de la *Consolatio* reste païen. M. C. assimile le « cas psychologique » de Boèce à celui « de beaucoup d'autres durant toutes ces générations qui se sont succédées aux derniers temps du Bas-Empire et aux premiers temps du haut moyen-âge... celui d'Ennode et celui de Fortunat... celui même d'Augustin (p. 656-7) ». Son christianisme, pour être sincère, n'avait pas pétri son âme jusqu'à dominer l'atavisme de la culture antique encore toute proche.

Une petite remarque : M. C. semble prendre trop au sérieux la prétendue difficulté tirée de *Cons.* V pr. 1, 23 : *nihil ex nihilo vera sententia est* est dit par Boèce de la seule cause efficiente. Il est regrettable que M. C. n'ait pas consulté l'édition de la *Consolatio* par A. Fortescue, 1925, munie d'une excellente introduction et de notes concernant les sources. D. M. C.

VIIe s. **892.** S. J. Seymour. *Irish visions of the Other-World.* — London, S.P.C.K., [1930] ; in 12, 192 p. Sh. 6.

Synthèse élargie, retouchée aussi sur certains points, d'une série d'études antérieures. M. S. analyse les principaux textes irlandais — et, par opposition, les textes anglo-saxons — qui éclairent les conceptions eschatologiques de l'Irlande jusqu'au XIIe siècle. C'est surtout la littérature des visions qui compte. D'où le titre du livre. Nous n'avons pas à nous arrêter ici au travail critique très soigné dont les documents sont l'objet. Qu'il suffise de résumer les principales conclusions de l'analyse doctrinale : jusqu'au Xe siècle, l'Irlande (contrairement à l'Angleterre, qui par le moine Augustin dépend du pape Grégoire) ignore l'existence d'un purgatoire distinct de l'enfer et attribue à celui-ci en certains cas une action purificatrice, temporaire. A partir du XIe siècle on voit se développer l'idée d'un purgatoire distinct et, par conséquent, d'un enfer éternel pour tous. Cette eschatologie se complète, durant la première période — elle disparaît logiquement pendant la seconde — par la croyance à un « feu du jugement », sorte de purgatoire du dernier jour.

M. S. explique la transformation des conceptions irlandaises par des influences anglo-saxonnes. Quant à l'origine des anciennes croyances, il les cherche dans l'Église grecque. Ne vaudrait-il pas mieux dire : dans l'Église ancienne ? Le mot *infernum* n'avait pas, durant les premiers siècles, le sens exclusif qu'il reçut par la suite. La croyance à une purification posthume est très vieille. Mais sa représentation par deux *loca* distincts l'est beaucoup moins. M. S. le montre une fois de plus. D. M. C.

893. G. Le Bras. *Notes pour servir à l'histoire des Collections canoniques.* — Rev. hist. Droit franç. étrang. 8 (1929) 767-780 ; 9 (1930) 506-524 ; 10 (1931) 95-131.

Nous n'avons à retenir de ces très importantes *Notes* que les sections V et VI (dernier article), touchant les pénitentiels. D'abord les *Judicia Theodori*. M. L. B. analyse et apprécie longuement le récent ouvrage de Finsterwalder (voir *Bull.* n° 564). Il ne ménage pas les éloges pour l'analyse des manuscrits, pour « quelques conclusions » sur la genèse littéraire des *Judicia Theodori*, ni pour l'édition, malgré certaines négligences et le regret qu'elle n'ait pas voulu être une édition critique. Mais M. L. B. est sévère pour les idées de M. Finsterwalder touchant la provenance des collections théodoriennes. Ses griefs et son opinion coïncident dans les grandes lignes avec ceux de M. Levison (voir *Bull.* n° 565) et de nous-même (voir *Bull.* n° 564).

La section VI est consacrée à F. R. Otazo, *El penitencial Silense*, Madrid, 1928, dont nous n'avons pas pu encore prendre connaissance. M. L. B. ne partage pas l'admiration de M. Otazo pour le Pénitentiel de Silos. Au lieu d'être un développement très érudit de l'*Abeldense*, il dépendrait plutôt avec celui-ci d'une source commune, qui « emprunte ses éléments aux deux grands cycles insulaires, ceux de Théodore et de Cumméan et de très rares textes à la discipline espagnole (p. 124) ». Joignez-y pour le *Silense* une quarantaine de canons de l'*Hispana*, et voilà ses sources ainsi que son originalité définies. D. M. C.

894. A. Wilmart. *Fragments carolingiens du Fonds Baluze.* — Rev. bén. 43 (1931) 106-115. ixe s.

Notices très précieuses sur huit fragments ecclésiastiques des mss *270* et *271* du fonds Baluze. La plupart (2, 3, 4, 5 ?, 7, 8 ?) sont d'origine lyonnaise et identifiés par D. W. Le 3e (*270* f. 105-106 ; 112-113) se rapporte à une exposition sur les psaumes (Smaragde ?) ; le 5e (f. 124-131) au Commentaire de Bède sur S. Luc ; le 6e (f. 166) aux *Versus Godescalci.* D. M. C.

895. G. Hartmann. *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor.* — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930 ; in 8, 101 p. Mk. 7.50.

D'après P. Fournier les idées du Pseudo-Isidore sur la papauté sont conformes à celles de son temps et « d'ailleurs si claires et si connues qu'il est inutile d'y revenir (*Rev. Hist. ecclés.* 7, 1906, p. 43 et 50) ». Bien plus, au dire de M. Schneider (Wetzer-Welte's *Kirchenlexicon* X² p. 620, 623) ces idées sont traditionnelles dans l'Église au point qu'on aurait tort de voir en Isidore proprement un faussaire. Tel n'est pas l'avis de M. H. Il estime qu'un examen détaillé est indispensable et que le résultat amène à reviser les jugements susdits.

Après un chapitre préliminaire sur le mobile qui a poussé le Pseudo-Isidore à exalter la papauté — défendre efficacement l'Église franque contre l'immixtion des laïcs et aussi contre la politique des métropolitains — M. H. passe successivement en revue : *Lehrtätigkeit und Gezetzgebung* (p. 25-51) ; *Verwaltung und Jurisdiktion* (p. 52-73) ; *Episkopalismus und Papalismus* (p. 74-82) ; puis cherche à déceler les fondements et le caractère de la primauté romaine chez le Pseudo-Isidore.

La partie analytique du livre pourra rendre de grands services. Elle montre comment les papes des Fausses Décrétales portent des décrets pour toute la chrétienté, comment ils s'arrogent le droit de convoquer les conciles, comment les *causae maiores* relèvent directement de leur juridiction, comment, en toute matière, la tradition romaine fait loi pour tout le monde, etc. Le relevé de M. H. serait irréprochable si l'opposition avec le droit et les traditions antérieures, notamment du ve siècle, n'était poussée à l'excès. Du reste, M. H. reconnaît que le Pseudo-Isidore généralise plus qu'il n'innove. Nous dirions que ses innovations elles-mêmes ne sont jamais sans précédent.

M. H. insiste beaucoup sur le pouvoir doctrinal du pape. Il va jusqu'à le dire infaillible (p. 34). A vrai dire le Pseudo-Isidore ne s'occupe guère du pouvoir doctrinal ni de son infaillibilité. D'autre part M. H. a tort de lui opposer Claudius de Turin qui représente fort mal la tendance de son siècle.

Le Pseudo-Isidore rattache le pouvoir pontifical au *Tu es Petrus.* M. H. y voit un écho « du culte qu'avaient les Germains pour l'apôtre Pierre (p. 87) ». Soit. Mais il y voit aussi une innovation. Certes pas par rapport à la littérature latine du ve siècle ! D. M. C.

896. B. Schwentner. *Die Stellung der Kirche zum Zweikampfe bis zu den Dekretalen Gregors IX.* — Theol. Quartalschr. 111 (1930) 190-234.

Le duel revêt au moyen âge le caractère d'une ordalie. Son premier adver-

saire important — si l'on néglige les protestations isolées d'un Avitus de Vienne, d'un Agobar de Lyon, d'un 3e Synode de Valence 855, etc.— est le pape Nicolas I : *nusquam,* dit-il,.... *ut pro lege teneatur alicubi divina sancit auctoritas, cum hoc et hujusmodi sectantes Deum solummodo tentare videantur* (*Epist. ad Carol.* PL 119, 1144 A). Depuis, tous les papes — non pas seulement, comme le veut Patetta, les successeurs d'Honorius III — condamnent cette pratique comme illégitime et présomptueuse. Il est vrai que quelques anciens canonistes, Reginon, Burchard, Yves de Chartres (semble-t-il), ont restreint la condamnation de Nicolas aux duels devant régler des conflits ecclésiastiques. Mais cette restriction force le sens du texte, comme l'ont bien vu Gratien et ses successeurs.

Quelle est la raison de cette interdiction devenue de droit commun depuis Grégoire IX ? Le Synode de Valence de 855 voyait dans le duel ni plus ni moins qu'un meurtre (suicide pour le vaincu, homicide pour le vainqueur). Très souvent on le déclare contre les bonnes mœurs. Mais il semble bien que le motif dominant et officiel soit sa non-canonicité et son insuffisance à régler avec justice un différent. Ce en quoi il partage le sort de toutes les ordalies.

Je n'ai pas trouvé cité G. Grelewski, *La réaction contre les ordalies en France depuis le IXe siècle jusqu'au Décret de Gratien,* Rennes 1924, dont la lecture aurait épargné à M. S. beaucoup d'efforts. D. M. C.

XIe s. **897.** L. C. Mackinney. *Bishop Fulbert of Chartres : teacher, administrator, humanist.* — Isis 14 (1930) 285-300.

M. M. trace un bon portrait de Fulbert. Comme théologien, contrairement à ce qu'on a dit quelquefois, il appartient à « l'extrême droite » (p. 291) et son école est « le centre dirigeant de la théologie conservatrice » (p. 292). Ce qui n'implique pas, bien entendu, que Fulbert ait négligé la dialectique. M. M. aurait pu insister sur ce point. D. M. C.

898. A. Michel. *Die « Accusatio » des Kanzlers Friedrich von Lothringen (Papst Stephans IX.) gegen die Griechen.* — Röm. Quartalschr. 38 (1930) 153-208.

La délégation romaine envoyée à Constantinople en mai-juin 1054 comptait le cardinal Humbert, Frédéric de Lotharingie et Pierre d'Amalfi. Plusieurs écrits de Humbert, notamment la *Contradictio adversus Nicetam* (nouvel examen de l'authenticité p. 155-158, 204-208) se rapportent à cette mission. Mais il n'était pas seul à y jouer un rôle d'après la *Commemoratio* des événements. En fait il existe un fragment d'opuscule, édité par Martène (reproduit par M. M. p. 162-171, avec indication des sources et passages parallèles) d'après un *Codex Floriacensis* (M. M. traduit « Flora » en Calabre ; n'est-ce pas plutôt Fleury ?) et qui par son contenu appartient à la même controverse. M. M. par un examen minutieux parvient à le dater exactement de mai-juin 1054. A notre avis il ne faudrait pas préciser : juin 1054, car *cur* adhuc... *non communicatis* ? (p.166, 6, 5) ne doit pas se traduire semble-t-il : pourquoi ne communiez-vous pas *encore* (alors que nous sommes ici depuis plusieurs semaines déjà) ; mais : *de plus,* pourquoi ne communiez-vous pas... ?

Cet opuscule, intitulé par M. M. *Accusatio*, n'est pas de la plume de Humbert. M. M. l'attribue, sur des indices internes (faibles à notre avis) et externes, à Frédéric de Lotharingie, le futur pape Étienne IX. En effet divers auteurs — Georgius Phrantza, Petrus Diaconus, l'*Anonymus Mellicensis* et surtout Wibertus (*Vita Leonis IX*) — lui reconnaissent l'attitude et le rôle reflété dans l'*Accusatio*. Tout porte à croire (surtout Wibertus et la *Commemoratio*) que l'*Accusatio* était destinée à être lue devant l'empereur au synode de Studion, le 24 juin 1054. D. M. C.

899. U. Schultz. *Zum « Liber de unitate ecclesiae conservanda »*. — Neues Archiv 49 (1930) 188-192.

Le *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, composé vraisemblablement entre 1090 et 1093 par Waltram de Herzfeld, n'a pas été étudié suffisamment par les éditeurs successifs, Schwenkenbecher et Sackur au point de vue des sources. Melle S. complète la liste des références qui révèle notamment une utilisation plus considérable qu'on ne le croyait du Pseudo-Isidore. D. M. C.

900. Fr. Bliemetzrieder. *Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 273-291.

Édition critique bien soignée, d'après 6 mss, d'un petit traité *De coniugio* où un disciple d'Anselme de Laon, sans doute professeur à Paris, résume et précise les *Sententiae Anselmi*.

En terminant, M. B. renonce — et tous le regretteront — à résoudre définitivement la question d'identité d'auteur de ces *Sententiae Anselmi* et des *Sententiae divinae paginae*. Une suggestion vaut d'être relevée : les *Sententiae Anselmi* ne seraient pas le texte rédigé par Anselme lui-même, mais un recueil des sentences d'Anselme élaboré par un disciple, peut-être un certain Uutolfe. La question, on le voit, reste ouverte. D. O. Lottin.

901. J. Geiselmann. *Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon.* — Theol. Quartalschr. 111 (1930) 320-349.

La forme extérieure de l'*Epist.* 107 du livre IV des lettres de S. Anselme de Cantorbéry (PL 159, 255-8) fait douter qu'il s'agisse vraiment d'une lettre. Le commencement *Nota quod* désignerait plutôt un extrait de quelque recueil de sentences (cfr Anselme de Laon). M.G. estime d'ailleurs que le ms de Gerberon l'attribuait à tort à l'archevêque de Cantorbéry et que le véritable auteur du traité est Anselme de Laon (cfr *Bull.* n° 376 ; jugement analogue chez un fin connaisseur de la littérature anselmienne, D. Wilmart, *Rév. Bén.* 43, 1931, p. 39). Deux arguments : le contenu doctrinal est beaucoup plus apparenté à Anselme de Laon et à son école qu'à Anselme de Cantorbéry ; dans *Clm. 22273*, un très important témoin en raison de sa date et de sa provenance (début XIIe s., Windberg), la lettre se trouve ; avec cette inscription. *Anshelm. Nota quia...* (*22291* : *Anselmus. Nota quia*), entre deux écrits qui sont indubitablement

d'Anselme de Laon. La convergence des deux preuves nous paraît décisive.

Un détail intéressant : M. G. montre la dépendance de la lettre 107 à l'égard de Bruno de Cologne (*In Corinth.* 10, PL 153, 176 B) et annonce un travail sur l'ensemble des écrits transmis sous le nom de Remi d'Auxerre. D. M. C.

XIIe s. **902.** C. OTTAVIANO. *Un brano inedito della « Theologia Christiana » di Abelardo.* — Giornale crit. Filos. ital. 11 (1930) 326-332.

M. O. édite d'après *Vat. Reg. lat. 159* f. 112^v-115^r un fragment de la *Theologia christiana* d'Abélard, faisant suite immédiate au texte de Migne PL 178, 1330 C.

A vrai dire, le fragment était connu. L. Tosti l'a édité, d'après un ms du Mont-Cassin, dans sa *Storia di Abelardo e dei suoi tempi*, Napoli, 1851, p. 286 ; et Cousin en a reproduit le texte, avec quelques corrections (*Petri Abaelardi Opera* t. 3, Paris, 1859, p. 805-809).

Mais le texte publié par M. O. conserve son utilité ; car si, en quelques endroits, il est inférieur à celui du Mont-Cassin, d'ordinaire cependant il le corrige avantageusement. D. O. L.

903. P. LASSERRE. *Un conflit religieux au XIIe siècle.* Abélard contre saint Bernard. — Paris, L'Artisan du Livre, 1930 ; in 12, 203 p. Fr. 12.

Ce livre du regretté P. L. sera sans doute diversement apprécié. L'érudition pure n'y trouvera pas son compte : un grand art dans la narration, mais peu de textes cités, presque pas de références ; on ignore les derniers travaux, on s'en tient aux études de Vacandard, de Deutsch, aux interprétations de celui-ci surtout, d'ailleurs très finement présentées. Mais les apparences pourraient tromper. Si L. place le Concile de Sens en 1140 et non en 1141, c'est qu'il a lu l'article de Vacandard sur le sujet ; quant à la doctrine, au fond, L. connaît très bien l'objet du conflit ; habilement, comme par digression, il a su distribuer au cours de ses conférences les principales thèses d'Abélard, celles sur la foi, la Trinité, la Rédemption, l'Esprit-Saint, l'inspiration. Il y a certes des lacunes et dans le récit de la vie d'Abélard et dans l'exposé de ses doctrines.

Mais L. n'a pas tant voulu décrire le conflit que d'en rechercher les causes intimes dans la dualité irréductible de deux tempéraments qui n'étaient pas faits pour se comprendre. Il souligne chez Abélard, un peu trop peut-être, l'influence du caractère breton, avec beaucoup de justesse l'influence de la dialectique, de la philosophie, des conceptions platoniciennes surtout ; il dépeint et dénonce à la fois en Abélard le raisonneur qui, tout en admettant le dogme, veut l'assujettir aux exigences de la raison ; il aurait pu relever aussi l'impitoyable logicien qui, dans les questions morales surtout, va jusqu'au bout de la logique, sans se soucier des conséquences pratiques. Plus qu'il n'en fallait pour émouvoir S. Bernard qui, incapable de se mesurer avec le dialecticien, sans toujours peut-être le comprendre, ne pouvait que dénoncer le contempteur de la Tradition des Pères et se dresser devant l'immense orgueil d'esprit du novateur.

Nous ne voudrions pas souscrire à toutes les réflexions, j'allais dire les boutades, de l'auteur ; admettre par exemple comme un axiome qu'il faut à l'humanité des héros de critique et d'indépendance comme Abélard, pour l'empê-

cher d'étouffer (p. 200) ». Mais on reconnaîtra volontiers que P. L. a su, malgré ses sympathies pour Abélard, dénoncer franchement ses imprudences, ses erreurs et applaudir, dans l'ensemble, à la rude manière de S. Bernard.

D. O. L.

904. W. Williams. *The Mysticism of S. Bernard of Clairvaux.* — London, Burns Oates, 1931 ; in 12, 114 p. Sh. 3. 6.

Ce petit livre, publié à l'occasion du centenaire de la *doctoratio* de S. Bernard (1830), cherche à mettre en valeur les traits essentiels de la mystique bernardienne ainsi que la place de cette dernière dans l'ensemble de la personalité et de l'œuvre de S. Bernard. Après un court chapitre biographique, où il rattache le tempérament mystique de l'abbé de Clairvaux, en partie du moins, aux exemples de sa mère et à un certain sens esthétique, M. W. s'arrête successivement aux *Sermones in Cantica Canticorum*, au *De diligendo Deo* (qu'il rattache timidement à la lutte contre Abélard), et au *De consideratione* (où « la solution est d'ordre mystique »).

M. W. décrit largement la théorie des trois *oscula* (*osculum pedum*, *osculum manuum*, *osculum oris*) avec leur point d'appui historico-dogmatique. Puis la théorie des fiançailles et du mariage spirituels.

Le point le plus intéressant du livre nous paraît être l'étude du rapport que S. Bernard met entre la mystique et la morale, étude à laquelle est d'ailleurs consacré un appendice spécial (lu, en 1927, au Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés savantes et publié déjà dans la *Dublin Review*). M. W. y montre comment la mystique de Bernard, qui transpire dans tous ses écrits est à base de morale et d'ascèse (les deux premiers *oscula*), comment elle est continuellement soutenue et vivifiée par celles-ci, enfin, comment elle trouve en elles un de ses plus beaux fruits.

D. M. C.

905. G. Le Bras. *Alger de Liége et Gratien.* — Rev. Sciences philos. théol. 20 (1931) 5-26.

L'étude des sources du *Decretum* de Gratien est loin d'être faite et s'impose de plus en plus à l'attention des historiens du droit canonique et de la théologie. La contribution présente de M. L. B., qu'on peut espérer la première d'une série, s'occupe des rapports de Gratien avec Alger de Liége. Trois ouvrages viennent en ligne de compte : le *De Corpore et sanguine Domini*, le *Liber de misericordia et justitia* et les *Sententiae magistri A.*, attribuées à Alger par Hüffer. La question du rapport de chacun de ces écrits à Gratien n'est plus entière. Il y a des avis contradictoires. M. L. B. institue un nouvel examen, minutieusement conduit, et parvient à établir : 1. que le *Decretum* ne dépend très vraisemblablement pas du *De corpore* ; 2. qu'il emprunte au *Liber de misericordia* une centaine de textes et surtout un exemple didactique ; 3. que les *Sententiae*, tout en étant, selon toute apparence, une source de Gratien, ne semblent pas être de la main d'Alger.

Un détail, à propos du *Liber de Sacramentis* (p. 24) : D. Morin a publié récemment une étude importante pour défendre l'authenticité ambrosienne (*Jahrbuch f. Liturgiewiss.* 8, 1928, p. 86-106).

D. M. C.

906. A. DE POORTER. *Le traité de Amore et de odio carnis attribué à Raoul de Flaix O.S.B.* — Rev. Asc. Myst. 12 (1931) 16-28.

Le petit traité de théologie ascétique publié ici occupe les folios 155vb-158rb du manuscrit *Bruges 20* (XIIIe s.). Le f. 1^v lui donne pour titre : *tractatus cuiusdam de amore et odio carnis.* Sanderus l'attribuait à Raoul de Flaix, sans doute parce que le traité est immédiatement précédé, dans le manuscrit, d'un ouvrage de Raoul. D'après M. D. P. la comparaison des deux écrits est favorable à cet attribution. D. M. C.

907. A. LANDGRAF. *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 140-157.

Remarques utiles, un peu prolixes, invitant à la prudence en fait d'attributions d'auteur, spécialement en ce qui concerne les Gloses du Lombard. Certains écrits de disciples ont pu être attribués au maître ; certaines abréviations ont été complétées au hasard par le copiste ; d'autres sont susceptibles de diverses interprétations ; parfois l'auteur cache ses propres opinions sous l'anonyme *quidam.*

M. L. complète avantageusement nos connaissances sur les Gloses de *Bamberg Patr. 128* et *Naples Bibl. naz. VII C 14.*

Une simple question au sujet des *Sententie Udonis* (p. 150 note 32) : le petit *o* qui surmonte le V initial ne signifierait-il pas simplement qu'il faut lire : *Odonis* ? D. O. L.

908. J. BERNHART. *Hildegard von Bingen.* — Archiv Kulturgesch. 20 (1930) 249-260.

M. B. étudie la structure psychologique d'Hildegarde et abonde, pour l'expliquer, dans le sens de H. Liebeschütz (*Bull.* n° 479). Il note quelques parallèles intéressants entre la voyante de Bingen et tels mystiques à tendance active des temps postérieurs. D. M. C.

909. C. OTTAVIANO. *Il « Tractatus super quatuor evangelia » di Gioacchino da Fiore.* — Archivio Filos. 1 (1931) 73-82.

910. E. BUONAIUTI. *Polemica obbligata.* — Ricerche relig. 7 (1931) 93-96.

911. C. OTTAVIANO. *Polemica obbligata.* (A proposito del « Tractatus super quatuor evangelia » di Gioacchino da Fiore). — Archivio Filos. 1 (1931) 111-114.

L'édition du *Tractatus super quatuor evangelia* par M. Buonaiuti inspire à M. O. une aversion indignée. De son passionné et long réquisitoire — qui ne nous intéresse que pour autant qu'il attaque l'œuvre critique et historique de M. B. — il ne reste, après la réponse de ce dernier et la contre-réponse de M. O., que quelques griefs secondaires, regrettables sans doute, mais qui n'entament en rien la valeur de l'ouvrage : non-utilisation, dans l'introduction, de

l'article *Joachim de Flore* de E. JORDAN (*Dictionnaire de Théol. cath.*) ; quelques particularités graphiques négligées dans l'apparat (prière de ne pas se fier à la liste de M. O. !). D. M. C.

912. B. SMALLEY. *Stephen Langton and the four senses of Scripture.* — Speculum 6 (1931) 60-76.

Melle S. a déjà montré, dans une étude antérieure, l'intérêt qui s'attache aux Commentaires bibliques de Langton (*Bull.* n° 615). Voici un aspect de son exégèse : son attitude devant les quatre sens traditionnels (*historice, allegorice, tropologice* ou *moraliter, anagogice*).

Langton connaît les quatre sens, mais il n'expose — comme Hugues de Saint-Victor — que d'après les trois premiers. Quelquefois il ajoute, après le sens historique ou littéral, une *moralitas juxta litteram.* Il parle aussi de *moralius,* qui n'est peut-être qu'une variante purement littéraire pour *moraliter.* Surtout notons qu'à la manière de S. Thomas, il inclut le sens prophétique, non dans le sens *allegoricus* mais dans l'*historicus* ou *litteralis.*

Quant aux sens spirituels, Langton respecte la tradition et s'appuie sur la lettre. Il se donne cependant une certaine liberté pour les choisir et adapter aux situations présentes. Il les prend aussi très au sérieux, sans aller, semble-t-il, jusqu'à y chercher des arguments proprement théologiques : ceci est réservé au sens littéral, qui commande souvent une véritable *quaestio theologica.* Les sens spirituels sont destinés à édifier et à fournir la matière de sermons ; d'où les indications marginales : *sermo in ascensione,... sermo in synodo* etc.

D. M. C.

913. M. M. GORCE O.P. *Averroïsme.* — Dict. Hist. Géogr. 5 (1931) 1032-1092. XIIIe s.

Excellente étude d'ensemble sur l'averroïsme. Après une brève notice sur Averroès lui-même (I), on y trouve : II. *L'arrivée de la philosophie d'Averroès à Paris* ; III. *Premiers syncrétismes averroïstes parisiens. Albert le Grand* ; IV. *La Summa contra Gentiles et l'Averroïsme* ; V. *Saint Thomas et Averroès* ; VI. *L'averroïsme de Siger de Brabant* ; VII. *La condamnation doctrinale de 1270* ; VIII. *Saint Bonaventure adversaire de l'averroïsme et du thomisme* ; IX. *La condamnation de 1277* ; X. *Les condamnés de 1277. Roger Bacon* ; XI. *Averroïsmes parisien, juif, anglais, espagnol aux XIVe et XVe siècles* ; XII. *L'averroïsme parisien de Jean de Jandun* ; puis 5 chapitres sur l'averroïsme padouan (notamment l'attitude de Cajetan).

Le P. G. est très averti de la littérature de son sujet. Pour les chapitres II, III, IV, VII (VIII) il reprend, tout en les développant çà et là, les vues déjà exprimées dans les *Mélanges Mandonnet* (voir *Bull.* n° 624). Dans le ch. VI le P. G. atténue un peu (par suite des travaux de Grabmann) l'averroïsme de Siger (comme d'ailleurs sa part dans les condamnations de 1270 et 1277). La publication de nouvelles œuvres inédites par M. F. Vansteenberghen fera subir encore d'autres retouches, sans doute, au portrait, d'ailleurs magistral, du philosophe brabançon tracé par le P. Mandonnet (voir *Rev. néo-scol.* 32, 1930, p. 403-423).

A propos des *Scolares Garlandiae* qui se mettent à la remorque de l'averroïsme (c. 1045), le P. G. aurait pu trouver des détails intéressants sur le clos de Garlande et Jean de Garlande dans l'introduction de L. Paetow, *Morale Scolarium of John of Garland*, Berkeley, 1927. D. M. C.

914. F. M. Powicke. *Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics.* — From the Proceedings of the British Academy, 16 (London H. Milford, [1930]; in 8, 22 p. Sh. 1.6).

M.P. a découvert, dans *Oxford Merton Coll. 14* (*A. 3. 2*) f. 321-325, des extraits d'un commentaire sur la morale à Nicomaque qui jettent un jour nouveau sur l'activité littéraire de Robert Grosseteste. Il ne s'agit pas d'un commentaire rigoureusement suivi, mais plutôt de notes qui, après une introduction basée sur le prologue d'Eustrate, expliquent divers mots ou phrases de l'*antiqua translatio* jusqu'à la fin du livre IV. M. P. a repéré des passages parallèles dans les notes marginales de *Vat. lat. 2171*, étudié par Mgr Pelzer, et dans les citations de Walter Burleigh. Ce dernier aurait eu sous les yeux un commentaire de Grosseteste sur l'Éthique, plus développé que les notes de *Merton College*; ce commentaire n'aurait cependant jamais connu d'édition « authentique »; il serait resté à l'état d'ébauche, notes jetées sur les *cedule* dont parle Guillaume d'Alnwick.

Il faut donc ajouter un commentaire de ce genre aux travaux reconnus jusqu'ici de Robert Grosseteste et de ses collaborateurs sur la Morale à Nicomaque, c'est-à-dire, outre la traduction du texte grec, les *Capitula* ou sommaires des dix livres de la Morale ; la traduction des commentateurs grecs (Eustrate de Nicée, un anonyme, Michel d'Éphèse, Aspasius) ; des annotations de Grosseteste, marginales ou intercalées dans le texte de ces commentateurs. Pour ce qui concerne la date du commentaire, M. P. croit que la dernière main n'y était pas encore mise vers 1250. D. H. B.

915. H. Scheeben. *Albert der Grosse und Thomas von Aquin in Köln.* — Divus Thomas Fr. 9 (1931) 28-34.

M. S. met en vedette le témoignage de Hermann de Fritzlar d'après lequel Thomas d'Aquin est venu d'Italie non à Paris mais à Cologne, après quoi Albert y vint à son tour, et il le préfère à celui de Tocco pour qui Thomas avant d'aller à Cologne était passé par Paris.

Il relève aussi dans Hermann l'assertion que Thomas à Cologne a tenu une dispute solennelle à laquelle on avait invité les savants de la ville, et la met en rapport avec le *primus actus inchoandus scholasticus* dont parle Tocco (sans doute l'inauguration d'un cours de Thomas).

Ce témoignage de Hermann méritait d'être signalé. Si en plusieurs points de détail que relève à bon droit M. S., il mérite plus de créance que Tocco, il faudrait cependant s'assurer s'il en est digne en tout point. Et spécialement, en ce qui concerne l'arrivée directe de Thomas à Cologne. Le P. Mandonnet a apporté plusieurs raisons indépendantes du témoignage de Tocco, pour prouver qu'après sa libération Thomas d'Aquin fut envoyé à Paris où Albert enseignait depuis plusieurs années (P. Mandonnet, *Thomas d'Aquin, novice prêcheur 1244-1246*, dans *Revue thomiste* 30, 1925, p. 489-521). D. O. L.

916. M. GRABMANN. *Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Grossen.* — Aus Ethik und Leben. Festschrift für J. Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres (7. Februar 1931) herausgegeben von M. MEINERTZ u. A. DONDERS (Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, VIII-250 p. Mk. 10, rel. 12) 55-65.

Mgr G. rappelle d'abord la découverte, publiée en 1922, par Mgr Pelzer de trois exemplaires de la *Lectura cum quaestionibus* d'Albert le Grand, commentaire sur l'Éthique à Nicomaque recueilli et rédigé par son élève Thomas d'Aquin : *Vat. lat. 722, Cambridge Gonville and Caïus Coll. 510 (388)* et *Vienne Couvent des Dominicains 129*. A ces témoins, Mgr G. en ajoute un 4e, mentionné déjà par lui en 1928 (*Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, dans *Zeitschr. kath. Theol.* 52, 1928, p. 168) : *Stuttgart Landesbibl. H. B. X. 15*, soigneusement analysé ici, et contenant, f. 1r-180v, le même commentaire d'Albert. Mgr G. relève une fois de plus l'importance de cet écrit, le premier sans doute du genre dans le moyen âge latin. D. O. L.

917. P. CASTAGNOLI C. M. *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e degli scritti di San Tommaso d'Aquino. IV. Primo insegnamento in Italia (1259-1268).* — Div. Thom. Piac. 32 (1929) 444-458 (suite. Voir *Bull.* n° 92).

La présente section des *Regesta thomistica* rassemble les données que nous possédons aujourd'hui sur la vie de S. Thomas en Italie. Le relevé des écrits de cette période — et partant la continuation des *Regesta* — est remis à plus tard, comme donnant lieu auparavant à un examen de détail approfondi.

D. M. C.

918. M. J. CONGAR. *Note sur la Gnose ou l'enseignement religieux des savants ou des simples selon S. Thomas.* — Bull. thomiste 8 (1931) Notes et Communications 1, 5*-7*.

A propos d'un article de D. B. CAPELLE, *Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin* (voir *Bull.* n° 697). S. Thomas professe la même doctrine qu'Augustin, en dépendance de lui d'ailleurs : une seule et même foi pour tous, mais différents degrés dans la perception. Le P. C. cite une série de textes des Commentaires *in Iohannem* et *in Paulum*. D. M. C.

919. T. TASCÒN O. P. *Foi et don d'intelligence chez saint Thomas.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 528-559.

Le P. T. décrit d'abord les imperfections de la foi pour montrer ensuite en quel sens le don d'intelligence perfectionne la foi. C'est un commentaire largement conçu de S. Thomas *S. Theol.* 2 2 q. 8 ; trop tributaire cependant, de l'aveu même du P. T., de Jean de Saint-Thomas, pour qu'on y puisse voir l'image parfaite de la doctrine du Maître. D. M. C.

920. V. Cathrein S. J. *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas.* — Zeitschr. Asz. Myst. 6 (1931) 15-32.

S. Thomas requiert-il, comme S. Bonaventure, pour l'acte méritoire ce qu'on appelle aujourd'hui l'*intentio virtualis* de charité? Non, répond à bon droit le P. C. après avoir étudié successivement les textes *De caritate, De perfectione vitae spiritualis, 2 Sent., Summa theol.* Saint Thomas se contente de l'intention habituelle. Il est vrai que sa terminologie est différente : il appelle *virtualis* cette dernière (*De carit.* a. 11 ad 2 ; *De perfect. vit. spirit.* c. 5 ; *2 Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 7) et entend autre chose que nous par *habitualis ordinatio* (*l. c.* et *2 Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 6).

Le P. C. s'arrête à cette conclusion. Il y aurait cependant intérêt à préciser ultérieurement si S. Thomas n'a pas évolué dans le sens de ce qu'on appelle aujourd'hui l'intention interprétative (voir *S. Theol.* 2 2 q. 44 a. 4 ad 2). En tout cas on peut surprendre une certaine évolution de la terminologie : *2 Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 6 et 7 et *De carit.* a. 11 ad 3 : *non habitualiter sed virtualiter* (distinction assez confuse) ; *De perfect. vit. spir.* c. 5 : *habitualiter* c.-à-d. *virtualiter* ; *S. Theol.* 2 2 q. 44 ad 2 : *habitualiter.*

Un détail encore : le P. C. a tort de voir dans 1 2 q. 89 a. 6 la preuve que le premier acte méritoire doit être un acte de charité. S. Thomas ne parle pas d'un acte méritoire ni de charité, mais de la *conversio ad finem,* préparatoire au baptême. D. M. C.

921. A. Fernandez O. P. *Naturale desiderium videndi Divinam Essentiam apud D. Thomam ejusque scholam.*—Div. Thom. Piac. 33 (1930) 5-28 ; 503-527.

Le P. F. interprète S. Thomas à la manière de Sylvestre de Ferrare et de Capreolus : désir vraiment naturel, élicite et nécessaire, de voir la cause première, c'est-à-dire *secundario et secundum quamdam consequentiam* l'essence divine. L'interprétation — à notre avis contestable (cfr *Bull.* nº 834) — est plutôt affirmée que démontrée. Le point le plus intéressant de cette étude est l'exégèse de la théorie de Cajetan (surtout p. 10-18) : Cajetan ne nie nullement, comme il semble entendu aujourd'hui, l'existence d'un désir vraiment naturel de l'essence divine, considérée en tant que cause d'effets naturels. Lorsqu'il parle de *Deus in se absolute* il entend par là Dieu en tant que fin surnaturelle. Il exclut la considération de Dieu fin naturelle *quia de facto Deus creaturam rationalem ad ulteriorem ordinavit* (*In S. Theol.* 1 q. 82 a. 1). D. M. C.

922. C. Boiardi. *Una teoria intorno al Santo Sacrificio della Messa.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 60-68 ; 600-616.

A propos de V. Bernardi, *Il santo sacrificio della messa,* 1924. M. B. interroge l'Épître aux Hébreux — qui ne nous intéresse pas ici —, S. Thomas et le Concile de Trente, au sujet de la prétendue identité numérique entre le sacrifice de la messe et celui de la Croix (ou de la Cène).

D'après M. B., S. Thomas et le Concile rejettent cette identité, ainsi que son présupposé, le sacrifice éternel.

En vérité les textes n'impliquent pas la théorie de Mgr Bernardi ; mais ils

n'impliquent pas davantage, croyons-nous, la théorie contraire de M. B. Les notions de *memoria, repraesentatio* (que M. B. entend, à tort selon nous, au sens fort de *re-praesentatio*), *immolatio*, voire *hostia perpetua*, sont trop en surface, trop peu personnelles, trop peu techniques chez S. Thomas pour qu'on ait le droit d'y chercher la solution d'une question difficile, que d'ailleurs S. Thomas ne se posait pas (cf. *Bull.* n° 35). Quant au Concile de Trente, il s'est abstenu de rien trancher en cette matière (cf. *Bull.* n° 601, 681). D. M. C.

923. E. Hugueny O.P. *L'amour de bienveillance dans l'attrition.* — Rev. thomiste 35 (1930) 128-143.

924. M. Quera. *Otra vez sobre el amor de benevolencia en la atrición.* — Est. ecles. 10 (1931) 51-64.

Le P. H. pense avec le P. Périnelle. (*L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1927) que l'attrition implique chez saint Thomas et au Concile de Trente un véritable amour de bienveillance. Le P. H. semble ignorer les récentes études sur le sujet (voir *Bull.* n° 37, 118, 189, 190 etc.).

M. Q. montre une fois de plus par les textes que la thèse du P. Périnelle ne peut se soutenir. D. M. C.

925. M. Wittmann. *Der Begriff der Naturgesetzes bei Thomas von Aquin.* — Aus Ethik und Leben (voir n° 916) 66-80.

Au lieu d'étudier la théorie de S. Thomas d'Aquin sur la loi naturelle à la lumière de ses précurseurs immédiats et de ses propres écrits sériés chronologiquement, M. W., grâce à sa connaissance de la philosophie ancienne, s'attache de préférence au lien logique qui relie la doctrine thomiste aux grands courants de la pensée antique, stoïcisme, néoplatonisme, augustinisme. De la sorte, l'on comprend pourquoi S. Thomas considère la loi naturelle à la fois comme tendance et comme connaissance naturelles, tout en accentuant davantage le second point de vue.

Aperçus très suggestifs qui nous font mieux comprendre la doctrine en elle-même. Peut-être ne nous rendent-ils pas avec toutes ses nuances la doctrine telle qu'elle s'est élaborée dans la pensée de S. Thomas. Ainsi la loi naturelle a d'abord été conçue par S. Thomas comme l'expression de la nature elle-même ; et ce concept reste subjacent dans sa pensée, même lorsque, dans la Somme théologique, il le rattache à la doctrine augustinienne de la loi éternelle.

D. O. L.

926. G. Renard. *La pensée chrétienne sur la propriété et les inégalités sociales qui s'ensuivent.* — Vie intellectuelle 8 (1930) 242-270.

927. F. Cavallera S.J. *Sur quelques textes de saint Thomas concernant la propriété individuelle.* — Bull. Littér. ecclésiast. 32 (1931) 37-48.

De l'étude de M. R. nous détachons ce qui se rapporte à Albert le Grand et à S. Thomas d'Aquin.

M. R. estime (p. 246) qu'avant Albert les Pères de l'Église et les théologiens voyaient dans la propriété privée une conséquence du péché originel et que, dans sa *Summa* inédite *de bono*, Albert inaugure la théorie qui depuis lors a prévalu. C'est faire trop d'honneur à Albert : celui-ci ne fait que suivre la théorie de ses devanciers (Voir notre étude sur *Le Droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931, p. 36, 44, 55, 118-119).

Quant à S. Thomas, M. R., commentant 2 2 q. 66 a. 2, 7, pense (p. 257-262) que le saint Docteur distingue entre le droit à la suffisance des biens, basé sur le droit naturel, *ius naturae* et le droit à la surabondance, basé non plus sur le droit naturel, mais sur le *ius gentium*, l'utilité générale. Il rappelle à ce propos que S. Thomas distingue l'*usus*, chose commune, bénéfice qui est un service du bien commun et la *potestas procurandi et dispensandi*, chose privée, faire produire et fournir à autrui du travail (M. R. remarque que S. Thomas substitue *potestas* au mot *ius* du droit romain).

L'étude de M. R. a le mérite de rappeler à ceux qui liraient S. Thomas avec les préjugés du libéralisme économique que, d'après le Docteur angélique, le droit de propriété privée doit laisser intact ce qui lui est logiquement antérieur c.-à-d. l'ordre essentiel des choses qui subordonne les biens terrestres aux besoins de l'humanité (2 2 q. 66 a. 7).

Mais l'exposé du savant auteur n'est pas sans quelques confusions. Un détail d'abord. Si S. Thomas emploie le mot *potestas* et non celui de *ius*, ce n'est point par réaction contre le droit romain, mais simplement en conformité avec le langage de son temps : dans la terminologie des XIIe et XIIIe siècles, le mot *ius* ne revêt jamais le sens subjectif de pouvoir moral, mais toujours le sens objectif.

Quant à la distinction entre *ius naturae* et *ius gentium* chez S. Thomas, il y aurait beaucoup à dire. Notons simplement ici que ce n'est pas au double droit au nécessaire et au superflu que S. Thomas rapporte respectivement le *ius naturae* et le *ius gentium* ; mais c'est du même droit de propriété privée (sans distinction de nécessaire et de superflu) que S. Thomas à la fois nie qu'il soit *de iure naturali* (entendu au sens d'un droit commun à l'homme et à l'animal) et affirme qu'il est *de iure gentium*, c'est-à-dire du droit naturel spécifiquement humain (2 2 q. 57 a. 3).

Le P. Cavallera signale opportunément deux autres confusions, plus graves.

D'abord au sujet de la *potestas procurandi et dispensandi*. S. Thomas ne la restreint nullement au droit à la surabondance, mais l'étend au droit de propriété en général : *utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere* (2 2 q. 66 a. 2).

Ensuite au sujet de l'*usus*. S. Thomas ne fait pas intervenir le bien commun pour définir l'*usus* ; mais il dit simplement que le propriétaire doit regarder ses biens non comme propres, mais comme communs, c.-à-d. être prêt à subvenir aux nécessités individuelles d'autrui, *ut scilicet de facili aliquis eas* (*res exteriores*) *communicet in necessitate aliorum* (*ibid.*). D. O. L.

928. U. Mariani O.S.A. *La funzione storica del tomismo e Dante.* — Giornale dantesco 31, Annuario dantesco 1928 (1930) 31-86.

En prenant pour guide les travaux de M. Gilson et, sur le point particulier

des rapports de la théologie avec la philosophie, l'article du P. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (dans *Arch. Hist. doctr. littér. M. A.* 2, 1927, p. 31-71), le P. M. retrace en quelques traits essentiels le rôle du thomisme parmi les différents courants de pensée du XIIIe siècle. Il ramène à trois thèses fondamentales la réforme thomiste : distinction et en même temps harmonisation de la foi, de la science, de la théologie ; position du problème de la connaissance sur la base du réalisme mitigé ; efficacité des causes secondes. Un dernier chapitre est consacré aux idées de Dante. Avec le P. Busnelli, contre B. Nardi, le P. M. défend le thomisme du poète ; celui-ci aurait compris la « fonction historique » de la nouvelle doctrine et s'y serait rallié, suivant en cela les leçons de son maître de Florence, Remigio de' Girolami.

Rien de bien neuf en somme, et cependant rien de banal non plus. Le P. M. a su éviter le danger des généralités superficielles ; a-t-il échappé à un autre danger, celui de détacher trop l'un de l'autre les systèmes qu'il décrit ? Il y a une certaine outrance de simplification à minimiser les pénétrations et les apports mutuels des différents courants, à isoler S. Thomas de son ambiance historique ; il y a aussi un manque de nuances à présenter un Dante d'un thomisme sans mélange et à nier en lui tout éclectisme. Le P. M. ne semble pas s'être toujours gardé entièrement de ces défauts. D. H. B.

929. C. Ottaviano. *Una inedita « Compilacio ex dictis Thomae »* [De ratione animae ad corpus]. Dal ms. Ambrosiano C. 161. Inf. — Giornale crit. Filos. ital. 11 (1930) 392-399.

Le fragment auquel s'intéresse M. O. a déjà été signalé il y a une vingtaine d'années par Mgr Grabmann dans un article détaillant le contenu de *Ambr. C.161. Inf.* et qu'on aurait pu s'attendre à voir cité ici (*Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand* dans *Theol. Quartalschr.* 93, 1911, p. 536-550). Il occupe dans le susdit ms le f. 78r-v et traite des relations de l'âme et du corps. C'est une compilation comme l'indique l'explicit : *compilacio ex dictis thome*, et M. O. a eu la patience d'en rechercher les sources : *S. Theol.* 1 q. 76 a. 8 et *C. Gent.* 2 c. 56 et 72.

Quel en est l'auteur, saint Thomas lui-même ou quelque disciple studieux ? Les arguments que M. O. présente, très modestement d'ailleurs, en faveur de la première hypothèse sont sans force. L'explicit et la nature même de l'écrit engagent plutôt à n'y voir, avec Mgr Grabmann, qu'une compilation d'élève.

M. O., qui prête une grande importance à ce fragment, le publie ici. La correction de *indivisibile* en *divisibile*, introduite p. 399 contre le ms et le *C. Gent.* dans le but d'éclairer le texte, ne réussit qu'à l'obscurcir. Il fallait maintenir *indivisibile* et ajouter (ligne précédente) *divisibile* après *tangere* (cfr *C. Gent.* 2 c. 56. Ed. leon. t. 13, p. 403). De là, la méprise de M. O. dans l'exposé de la théorie thomiste p. 395. D. H. B.

930. F. Stegmüller. *Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 158-182.

La personnalité de Siger de Brabant va être mise en nouvelle lumière. Tandis que M. Van Steenberghen (*Siger de Brabant, d'après ses oeuvres inédites*, vol. I, dans *Les Philosophes Belges* t. XII, Louvain, 1931) éditait en partie et,

pour le reste, analysait une importante collection de commentaires de Siger sur Aristote, M. S. découvrait dans *Lisbonne Bibl. nac. Fondo Geral 2299* quelques questions de Siger, inconnues jusqu'ici, de physique et de psychologie ; et un autre groupe qu'on ne pouvait guère soupçonner chez lui, relatif à la morale. M.S. les édite et, pour les questions morales, les rapproche de la Somme de S. Thomas d'Aquin. D. O. L.

931. J. B. SCHOEMANN S. J. *Die Rede von den 15 Graden.* Rheinische Gottesfreunde-Mystik (Germanische Studien, 80). — Berlin, E. Ebering, 1930 ; in 8, 97 p. Mk. 4.80.

Le petit traité mystique auquel on a donné le titre de *Rede von den 15 Graden* était connu jusqu'ici par des fragments publiés par Dolfel en 1861. En attendant l'édition qu'en prépare M. Quint, l'excellente étude littéraire du P. S. nous en fait pénétrer davantage la nature et les attaches historiques. Elle est basée sur quatre manuscrits, dont le principal, *Strahov Prämonstratenserstift D G IV 17*, appartint au xve siècle aux moniales de Camp sur le Rhin (le ms des sermons de Tauler *Vienne 2739*, également originaire de Camp, porte comme celui-ci — et un autre ms de Tauler, *Vienne 2744* — l'inscription : *Ex musaeo Hiegeliano 1724* ; cfr *Bull.* n° 510). Les divergences entre ces manuscrits est assez notable et le P. S. propose l'hypothèse d'une double rédaction.

L'auteur, le même que celui d'un autre traité mystique, *Die Lilie* (édit. par P. Wüst, Berlin 1909), reste anonyme. Dans *Die Lilie* il s'inspire surtout de la *Vitis mystica*, attribuée souvent à S. Bonaventure ; ici, outre cette source dont on relève quelques traces, le modèle a été un commentaire latin sur le Cantique des Cantiques, utilisé aussi par Bruno de Schonebeck et que le P. S. n'a pu identifier. Ces parentés littéraires, comme d'autres relations plus ou moins étroites avec des écrivains des xiie et xiiie siècles, font placer la composition du traité en pays rhénan au xiiie siècle (plutôt vers la fin) ; date encore vague, mais plus précise cependant qu'antérieurement où on la faisait flotter du xiie au xive siècle.

Malgré certaines apparences, le traité n'est pas un assemblage de pièces disparates. Une première partie énumère les 11 manières dont Dieu peut habiter dans une âme ; une seconde parcourt les 15 degrés que doit gravir l'épouse mystique avant d'atteindre à l'union parfaite avec Dieu. L'auteur est tout animé de l'esprit de S. Bernard. La contemplation pour lui n'est pas qu'un regard de l'esprit ; le cœur y a la part principale et son sommet c'est aimer Dieu comme bien suprême ; l'âme ne parvient toutefois à cette contemplation parfaite qu'après sa réunion au corps ressuscité. Le traité ne connaît donc rien des spéculations des grands mystiques du xive siècle. Sa méthode est plus affective que rationnelle et son style — sur lequel le P. S. a une bonne étude —, s'il rappelle un peu celui de Suso, est loin d'en avoir la richesse. D. H. B.

xive s. **932.** A. M. VELLICO O.F.M. *De transsubstantiatione iuxta Ioannem Duns Scotum.* — Antonianum 5 (1930) 301-332.

Dans une thèse récente, plus spéculative qu'historique (*De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, Romae 1929. Cfr *Rech. Théol. anc.méd.* 2, 1930, p. 124), le P. CACHIA, comparant les théories de saint Thomas et de

Duns Scot sur la transsubstantiation, donnait sa préférence aux premières, jugées plus conformes à la doctrine définie par l'Église. Le P. V. défend Duns Scot contre tout soupçon de moindre conformité aux définitions du concile de Trente, et pour ce faire il se place résolument sur le terrain de l'histoire.

Duns Scot trouve insuffisants les arguments par lesquels saint Thomas rejette la théorie de l'impanation. Le seul argument véritable pour admettre la transsubstantiation, c'est l'autorité de l'Église déclarant authentiquement le sens de la formule scripturaire : *Hoc est corpus meum.* Quant à la manière dont s'opère cette transsubstantiation, Duns Scot l'explique ainsi : toute la substance du pain fait place au corps du Christ ; cette transformation ne produit pas le corps du Christ, elle le rend seulement présent là où auparavant existait la substance du pain. Celle-ci est-elle annihilée ? Si Scot permet parfois qu'on le dise, ce n'est qu'avec répugnance. Il préfère tenir que la substance du pain n'est pas annihilée en vertu de la transsubstantiation ; si en fait elle l'est, ce n'est que par une conséquence accidentelle.

Cette théorie est-elle opposée ou même simplement moins conforme qu'une autre aux décrets de Trente ? Le P. V. sans approfondir la question, montre facilement qu'il n'en est rien. Les théologiens et les Pères du concile n'avaient en vue que la condamnation de l'hérésie ; expressément, il sont écarté toute dispute d'école. D. H. B.

933. V. Cachia O.P. *Animadversiones in transsubstantiationis doctrinam.* — Angelicum 8 (1931) 246-262.

Réponse aux remarques du P. Vellico (voir *Bull.* n° 932). Le P. C. se retranche trop derrière une appréciation de doctrines théologiques divergentes pour nous retenir longuement ici. Notons un point de l'éxégèse de Scot qui ne paraît pas très heureux. Pour Duns Scot les paroles du Christ : *Hoc est corpus meum* peuvent s'entendre aussi logiquement dans le sens d'impanation que dans celui de transsubstantiation ; le second sens est le seul véritable parce que l'Église l'a ainsi défini. Le P. C. en conclut que pour Duns Scot « determinatio igitur provenit ab auctoritate suprema Ecclesiae et, *qua determinatio,* nullo modo continetur in S. Scriptura (p.255) ». Bien au contraire, Duns Scot n'y voit qu'une déclaration du sens de l'Écriture elle-même ; le pouvoir de définition de l'Église ne s'étend pas au delà du révélé : *Non enim in potestate Ecclesiae fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis ; sed intellectum a Deo traditum Ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis* (*Ox,* 4 d. 11 q. 3 n. 15. Éd. Vivès, t. 17 p. 376). D. H. B.

934. F. Skutella. *Beiträge zur kritischen Ausgabe deutscher Predigten M. Eckharts.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Litter. 68 (1931) 69-78.

Cette nouvelle contribution à une future édition des sermons d'Eckhart est un instrument de travail précieux grâce aux trois tableaux que M. S. y a dressés avec la patience et la minutie qu'on lui connaît : liste des incipits de sermons mentionnés par le second acte d'accusation (16 incipits dont 3 non encore identifiés et 1 douteux) ; liste des propositions des actes du procès qui n'ont

pas encore été retrouvées (14 propositions) ; enfin et surtout, liste des 14 sermons dont l'authenticité est aujourd'hui assurée : Pfeiffer 6, 8, 25, 40, 65, 72, 83, 84, 90, 96, Jundt 11, Pahncke *Homo nobilis* et Skutella *Stant up Jherusalem*. Pour chacun de ces sermons, M.S. énumère : 1. les manuscrits qui les contiennent et les anciennes éditions ; 2. les recherches faites au sujet de la tradition du texte ; 3. les éditions récentes ; 4. les traductions ; 5. les preuves de leur authenticité. D. H .B.

935. F. Skutella. *Beiträge zum Eckharttext* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Litter. 67 (1930) 97-107.

Quelques détails nouveaux au sujet des sermons d'Eckhart. M. S. achève la preuve — amorcée déjà par M. Karrer — de l'authenticité du sermon 11 de Jundt, *Vidi supra montem agnum stantem*, en y décelant plusieurs propositions des actes d'accusation. Ce sermon existe aussi dans *Berlin germ. 4° 1261* f. 297v-229v ; on trouvera ici les variantes qui distinguent ce texte de l'édition de Jundt. Le sermon qui y fait suite dans le ms (f. 299v-302r), et que M. S. publie, commence par la même citation que Pfeiffer 105, *Stant up Jherusalem* ; son authenticité est également assurée par plusieurs propositions incriminées et par la bulle de condamnation ; on y relève en outre un renvoi au sermon *Homo nobilis* édité par Pahncke (voir *Bull.* n° 339).

Le ms *Berlin germ. 4°1486* contient (f. 94r-95v) le sermon 25 de Pfeiffer, mais avec une finale totalement différente et beaucoup plus développée. Elle est éditée ici, de même qu'un court fragment de *Berlin germ. 4° 1132*.

L'article se termine par l'indication du contenu de quelques autres manuscrits. D. H. B.

936. F. Skutella. *Zur philologischen Eckhartforschung.* — Beitr. Gesch. deutschen Sprache Liter. 54 (1930) 457-476.

Excellent exposé de l'état des recherches sur les écrits d'Eckhart et en même temps programme plein de bon sens de ce qu'il y aurait de plus urgent à faire en ce domaine : publication des écrits latins et exploration de la tradition manuscrite des sermons allemands. Au sujet de ces derniers, M. S. passe en revue les différents critères d'authenticité employés jusqu'à présent. Il donne le premier rang à la comparaison avec les pièces du procès. Sans doute, il en reconnaît les limites et il préfère la convergence de plusieurs critères, tout comme M. Fahrner (*Bull.* n° 595). Mais à l'opposé de celui-ci, et surtout de M. Karrer, il met en garde contre le reproche de négligence et d'incompréhension que l'on adresse parfois trop facilement aux censeurs d'Eckhart. Cette incompréhension et cette négligence, il faudrait d'abord les prouver, et jusqu'ici on ne l'a pas fait.

Un détail que signalait déjà ailleurs M. S. (voir *Bull.* n° 934) : les incipits des sermons que rapporte le second acte d'accusation ne visent pas, comme le croyait le P. Théry, toutes les propositions qui suivent jusqu'à mention d'un nouvel incipit. D. H. B.

937. W. Stammler. *Studien zur deutschen Mystik.* — Zeitschr. deutsch. Philol. 55 (1930) 291-300.

Pour parfaire notre connaissance de l'école mystique allemande aucun détail n'est à dédaigner. Et, comme le dit très bien M.S., pour découvrir de nouveaux matériaux, il ne suffit pas de parcourir les catalogues, il faut fouiller les mss eux-mêmes. C'est le fruit de ses recherches dans quelques bibliothèques, surtout celle de Berlin, qu'il nous livre ici en publiant une série de courtes sentences extraites de sermons d'auteurs mystiques dont les noms y sont cités ou qui sont simplement anonymes.

Mentionnons en particulier 9 citations d'Eckhart. Outre la valeur qu'elle pourraient avoir pour l'authenticité de certaines pièces, elles attestent le large rayonnement d'Eckhart en même temps qu'elles témoignent des doctrines qu'on lui attribuait. Trois de ces citations n'ont pu être repérées dans les sources éditées. D. H. B.

938. H. Laurent O. P. *Pierre Roger et Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 36 (1931) 157-173.

Données nouvelles et utiles précisions sur les deux premiers panégyriques de S. Thomas prononcés par Pierre Roger, le futur Clément VI, et contenant tous deux un catalogue des œuvres du S. Docteur.

Le P. L. établit que le premier fut prononcé le 7 mars 1324, en présence des maîtres et des étudiants de l'Université de Paris. Le catalogue des œuvres thomistes n'a pu s'inspirer de Bernard Gui, mais paraît avoir suivi celui de Tocco.

Quant au second panégyrique, le P. L. confirme la thèse du P. Mandonnet concernant sa dépendance vis-à-vis de Bernard Gui ; il établit en plus qu'il date du 7 mars 1326. C'est de ce discours que s'autorisa jadis Launoy pour contester à S. Thomas la paternité de la Somme théologique. Le P. L. prouve à ce sujet que le ms utilisé par Launoy est, non point *Paris S^e Geneviève 240*, mais *Paris. Nat. lat. 3293.*

Le P. L. publie, d'après 3 et 4 mss, les parties de ces deux sermons relatives aux œuvres de S. Thomas. D. O. L.

939. C. Rubert. *Fr. Guillermo Rubió, O.F.M. Doctrinas filosóficas.* — Archivo ibero-amer. 32 (1929) 145-181 ; 33 (1930) 5-42 ; 34 (1931) 161-176 ; 321-340.

Après avoir étudié la vie et les œuvres de Guillaume de Rubio (voir *Bull.* n° 52), le P.R. entreprend l'exposé de sa doctrine. Malgré le sous-titre *Doctrinas filosóficas,* la théologie a la large part dans cette série d'articles. L'ordre suivi est celui du Commentaire sur les Sentences et la matière traitée correspond au prologue et aux distinctions 1-2 du livre 1 : notions de science, de foi, de théologie ; domaine propre et relations de ces diverses disciplines ; existence et infinité de Dieu.

Mentionnons la présence chez Guillaume de Rubio de la formule : *fides est intellectorum,* dont le P. R. fait bien saisir la portée réelle en la replaçant dans

l'ensemble de la théorie de la connaissance. L'intelligence doit d'abord montrer qu'il est raisonnable de croire chacun des articles ; ces motifs de crédibilité sont les miracles et les prophéties. Pas plus que les autres vertus théologales, la foi n'est principe d'action ; aucun acte de foi infuse n'est possible sans la foi acquise, tandis que l'inverse peut très bien se concevoir.

Pour la preuve de l'existence de Dieu, Guillaume, comme Duns Scot, concentre tout son effort sur l'argument de causalité. Mais, déjà influencé par le nominalisme, il se montre à son égard sceptique et hésitant. La raison naturelle ne peut démontrer strictement l'existence d'une cause première ; elle ne parvient qu'à une démonstration au sens large, c.-à-d. que les arguments en faveur de l'existence de Dieu paraissent plus solides que ceux qui s'y opposent. Même attitude lorsqu'il s'agit de l'infinité divine. Le philosophe, qui se fait de Dieu un concept tout autre que celui dont part le théologien, ne peut prouver l'existence d'un être réellement infini, car il n'est pas évident que la *causa aequivoca* soit toujours plus parfaite que son effet.

On voit dès à présent par ces quelques traits que l'étiquette de scotiste, dont on a coutume de marquer Guillaume de Rubio, n'est pas à accepter sans examen. Comme l'avait déjà indiqué M. Michalski, il faut réserver une part à l'influence d'Ockham et de Chatton. Pour le premier de ceux-ci, le P. R. le montre d'une façon incontestable. Mais il a remis à plus tard l'étude systématique des sources de Guillaume, car elle suppose le travail délicat de l'identification des citations anonymes, relativement les plus nombreuses dans son Commentaire des Sentences. D. H. B.

940. P. Vignaux. *Nicolas d'Autrecourt.*— Dict. Théol. cath. 11 (1930) 561-587.

Notre connaissance de Nicolas d'Autrecourt reposait jusqu'ici sur un petit nombre de documents reproduits par J. Lappe : deux lettres de Nicolas à Bernard d'Arezzo, une lettre d'un certain Gilles à Nicolas et des fragments de la réponse de celui-ci, enfin la *Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai de Ultricuria.* Le mérite de la présente notice est d'avoir interrogé, outre ces écrits, le traité *Exigit ordo executionis* découvert par A. Birkenmajer dans *Oxford Bodl. Can. Misc. 43.*

M. V. a pris pour but de rendre aux propositions condamnées en 1346 leur sens véritable, celui qu'elles avaient dans la pensée de leur auteur, et de rechercher derrière ces articles séparés, parfois paradoxaux, le lien organique qui les unit et fait l'unité du système. Les reproches faits aux idées de Nicolas se partagent en deux groupes : le premier (*cedula « Ve michi »*) vise les lettres à Bernard d'Arezzo, le second (*discussio errorum*) le traité *Exigit ordo.* Les propositions de la *cedula* passent au crible de l'évidence les idées reçues ; leur aspect est nettement critique. Celles de la *discussio* se rapportent aux attaques de Nicolas contre les aristotéliciens ou à l'éternité des choses ; elles ont un caractère dogmatique fortement marqué. Sous cette divergence d'attitude, M. V. décèle l'unité foncière de la pensée de Nicolas : la mise à l'épreuve de l'aristotélisme, en s'appuyant d'un côté sur le principe d'identité (lettres à Bernard d'Arezzo), de l'autre sur le principe du meilleur (traité *Exigit ordo*). Il s'agit donc d'une œuvre essentiellement polémique. Mais Nicolas n'est pas un pur sceptique ; par besoin d'évidence, au contraire, il veut secouer l'autorité du Philoso-

phe et de son Commentateur, montrer la faiblesse, l'invraisemblance même, de cette doctrine aristotélicienne qu'on accepte comme un premier principe. Et sa conclusion est qu'il faut se détacher de ces vanités d'école pour se tourner vers la morale et accomplir la loi chrétienne.

On regrettera que, dans ce *Dictionnaire*, le point de vue théologique ait été trop relégué à l'arrière plan. La question raison-foi est simplement effleurée ; de même l'idée de Dieu qui tient cependant une place importante chez Nicolas d'Autrecourt (cfr J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 23-24). Un détail : c. 562 l. 9, au lieu de *Pekham*, il faut lire *Ockham*. D. H. B.

941. R. Senn. *Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses* (Sprache u. Dichtung, 45). — Bern, P. Haupt, 1930 ; in 8, vii-138 p. Fr. 4.80.

Depuis une vingtaine d'années, l'authenticité de la *Vita Susonis* a été attaquée à plusieurs reprises. K. Rieder (1909), H. Lichtenberger (1910), N. Heller (1926) l'ont tour à tour battue en brèche. Beaucoup les ont suivis, par crainte de paraître manquer de critique, et n'ont plus accepté la *Vita* que comme une apologie, un roman religieux écrit par un disciple après la mort de Suso, au lieu de l'autobiographie qu'on avait accoutumé d'y voir. D'autres cependant, plus prudents, et parmi eux il faut citer l'éditeur de Suso, M. Bihlmeyer, refusèrent de se rallier à cette conclusion ou suspendirent leur jugement. La question demeurait donc ouverte et l'enjeu valait la peine d'en faire l'objet d'une étude spéciale, car la *Vita* reste, si elle est authentique, une source importante pour connaître les doctrines de Suso et l'un des documents les plus intéressants de la littérature mystique du xive siècle.

M. S. a eu principalement en vue de réfuter les critiques de H. Lichtenberger (dans *Revue des Cours et Conférences* 1909-10 ; 1910-11). Ce but a conditionné sa méthode et son plan. Une première partie étudie la *Vita* en elle-même, dans chacune de ses trois sections. Les arguments, puisés surtout dans la première section, qui avaient servi à M. Lichtenberger pour dénoncer le caractère de compilation de la *Vita*, sont examinés l'un après l'autre (répétitions, contradictions, interruptions dans la suite des chapitres, deux plans différents dans la première section, divergences entre les trois sections) et déclarés impuissants. Dans une seconde partie, M. S. compare la *Vita* aux autres écrits de Suso pour réduire les accusations que M. Lichtenberger tirait du caractère apologétique de la *Vita*, de ses éléments romanesques, des phénomènes surnaturels et du genre d'ascèse qu'on y rencontre. M. S. s'est donc limité à un travail plutôt négatif ; ce travail était nécessaire et il a été bien fait. M. S. a montré que la critique avait fait fausse route en voulant rayer la *Vita* du catalogue des œuvres de Suso. Il a souligné en particulier dans quel sens on peut dire que la *Vita* est une biographie et jusqu'à quel point elle est un traité. Çà et là, peut-être, un peu plus de familiarité avec le vocabulaire scolastique n'eût pas nui. Toutefois pour asseoir sur des bases tout à fait solides l'authenticité de la *Vita*, c'est une étude strictement philologique qu'il faudra entreprendre. Les quelques remarques sur la langue et le style que M. S. a placées dans son Introduction (p. 10-19) sont à ce point de vue très suggestives. D. H. B.

942. P. Strauch. *Die deutschen Predigten des Marquart von Lindau.* — Beitr. Gesch. deutschen Sprache Liter. 54 (1930) 161-200.

Pour la première fois les sermons de Marquart de Lindau O. F. M. († 1392) font l'objet d'une étude spéciale. On en connaît 41, conservés surtout dans trois recueils : *Berlin germ. fol. 79, 1041* et *986* ; ce dernier ms ne contient que 33 sermons. Après en avoir dressé la table avec leurs incipits, M.S. étudie leur structure et souligne quelques traits de parenté avec le vocabulaire et les idées des mystiques, c.-à-d. surtout Eckhart et Tauler. Mais cette étude doctrinale n'est qu'ébauchée ; elle demanderait à être approfondie.

Marquart avait beaucoup lu, si l'on peut en juger par les nombreuses citations que relève M. S. : auteurs anciens, Pères, théologiens et mystiques médiévaux, historiens, hagiographes, écrivains juifs et arabes. Pour les théologiens médiévaux, l'information de M. S. est un peu courte ; elle ne dépasse guère Hurter et Buchberger. De là certaines inexactitudes ; le *Gilbertus* dont il est question p. 182 est Gilbert de la Porrée, mort en 1154 et non en 1167 ; de même Alexandre Neckam est mort en 1217 (non 1215) et Nicolas de Lyre en 1349 (non 1340). La citation de *Rabi Moyses* (p. 183) est à entendre sans doute de Maimonide plutôt que de Moses ibn Tibbon. P. 192, le texte cité n'est pas de Duns Scot mais d'un *scholium* de son éditeur.

M. S. termine son étude par l'édition du sermon 37 : *Qui se existimat stare,* d'après *Berlin germ. fol. 79*, f. 59^r-74^v. Ce sermon a été reproduit plus souvent que les autres ; on le rencontre parfois seul au milieu d'écrits d'Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbroeck.

D. H. B.

943. H. Keussen. *Die Stellung der Universität Köln im grossen Schisma und zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts.* — Annalen histor. Vereins Niederrhein 115 (1929) 225-254.

944. H. Keussen. *Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Universität Köln aus der Zeit des grossen Schismas und der Reformkonzilien. 1395-1448.* — Annalen histor. Vereins Niederrhein 116 (1930) 67-86.

Prenant parti dans un conflit où les doctrines religieuses avaient leur part, l'université de Cologne se devait de baser sur les idées sa conduite pratique. Quoique s'en tenant de préférence aux faits extérieurs, M.K. n'a pas négligé de mettre ce point en lumière.

L'université, restée sous l'obédience de Boniface IX, puis de Clément VII, voit échouer ses premières tentatives d'union auprès de l'université de Paris. Elle aussi se convainc rapidement que le seul moyen d'en finir avec le schisme est de soutenir l'autorité du concile. Ses représentants à Constance, à Bâle, aux diètes des princes sont donc du parti conciliaire. A Constance, c'est le théologien Thierry Kerkering de Münster, qui joue un rôle important dans les discussions. A Bâle, après bien des atermoiements et des retards, on envoie, entre autres députés, Heimeric de Campo qui, de décembre 1432 à février 1435, soutient la supériorité du concile. Plus tard il est vrai, passé à Louvain, il changera d'avis et au chapitre provincial de Cologne en 1440 il défendra l'auto-

rité pontificale contre les thèses de l'université. La plupart des professeurs restent cependant fidèles aux théories conciliaires et ce n'est qu'après la dispersion définitive du concile de Bâle qu'est envoyé en 1449 l'acte d'obédience à Nicolas V. Malgré ces convictions de la majorité, le rôle de l'université ne fut pas très actif. Soucieuse avant tout de se ménager une retraite en cas de danger pour ses intérêts matériels, elle ne montra pas beaucoup d'empressement à mettre sa conduite en harmonie complète avec sa théorie.

Les documents que publie M. K. ont été mis en œuvre dans l'étude précédente. Ils sont extraits des annales et des livres de comptes du recteur de l'université et des doyens des facultés. Les plus importants sont de l'époque du concile de Bâle. Deux lettres d'Heimeric de Campo y sont jointes, que Bianco avait omises dans son édition. D. H. B.

945. L. Meier O.F.M. *De Schola Franciscana Erfordiensi saeculi XV.* — Antonianum 5 (1930) 57-94 ; 157-202 ; 333-362 ; 443-474. xv^e

L'histoire de la scolastique au xve siècle est encore très mal connue. Pour l'université d'Erfurt en particulier, malgré d'excellents travaux récents, l'accord n'est pas fait sur l'orientation doctrinale qu'il faut lui reconnaître. Les uns la veulent indemne de tout occamisme ; d'autres, comme le card. Ehrle, y voient une citadelle du nominalisme. Le P. M. ne prétend pas trancher la question, mais verser au débat quelques éléments nouveaux de solution.

La partie la plus intéressante de ce travail est celle qui étudie les quatre maîtres principaux de l'école franciscaine d'Erfurt : Matthias Doering (ce qui en est dit ici a été publié avec quelques modifications dans *Franzisk. Stud.* 17, 1929, p. 83-89 ; voir *Bull.* n° 866), Jean Bremer, Kilian Stetzing, Nicolas Lakmann. De chacun d'eux est éditée la question sur l'Immaculée Conception de *3 Sent.* d. 3. A propos de Lakmann, le plus important des quatre et celui qui a laissé les œuvres les plus nombreuses, le P. M. attire l'attention sur le fait que, à cette époque, on consultait beaucoup moins volontiers les ouvrages originaux des grands théologiens que leurs abrégés qui pullulaient. La liste des divers abrégés du Commentaire de saint Bonaventure s'allonge ici de nombreux manuscrits. Quant à l'abrégé des Sentences de Pierre Lombard attribué par Denifle à Hugues de Saint-Cher, malgré les arguments avancés par le P.M., cette attribution reste très problématique : (voir *Bull.* n° 87).

Des autres docteurs franciscains d'Erfurt, dont le P. M. dresse le catalogue (en tout 48 noms), on connaît peu d'écrits importants. Retenons les Commentaires sur les Sentences de Hermann Etzen et Christian Borgsleben, ainsi que deux autres Commentaires anonymes dont plusieurs exemplaires sont cités ici.

La conclusion qui se dégage des éléments fournis par cette étude, c'est que dans l'ensemble l'école d'Erfurt est restée fidèle au scotisme. Les auteurs cités, les manuscrits employés (le P. M. en étudie un certain nombre, dont deux ayant appartenu à Nicolas Lakmann) sont surtout scotistes. Le souci de ne pas s'écarter de Scot et de ses interprètes les plus sûrs est visible chez tous ; chez Bremer et Lakmann s'y ajoute celui de prouver l'unité foncière de toute l'école franciscaine, en accordant saint Bonaventure et Duns Scot. De nominalisme, aucune trace. D'autre part, les relations intimes qui unissaient les Frères Mi-

neurs à l'université n'ont sans doute pas été sans étendre à celle-ci l'influence scotiste du *studium generale* franciscain.

Les autres chapitres, qui exposent la méthode scolastique, la technique des Commentaires, les caractéristiques de la langue, sont traités plus en surface.

Pour asseoir sur des bases tout à fait solides les indications encore générales qui résultent de ce travail, il est à souhaiter qu'il soit poursuivi sur un plan franchement doctrinal. D. H. B.

946. J.-B. MONNOYEUR O.S.B. *L'argument de Mabillon contre Thomas a Kempis, auteur de l'Imitation.* — Revue Mabillon 20 (1930) 69-110.

D'après Mabillon, l'attribution de l'*Imitation* à Thomas a Kempis repose uniquement sur l'autographe de Bruxelles : on a cru y voir la signature de l'auteur, ce n'était que celle du copiste. Cette méprise est à l'origine de tous les témoignages postérieurs. Dom M. voudrait infuser une vigueur nouvelle à cet argument en montrant que malgré les découvertes et les travaux récents il reste inébranlé. C'est la partie négative de l'article. Retenons en surtout l'effort fait pour écarter le témoignage du ms *Cambrai 835*, de 1438. Non point que cet effort soit couronné de succès sur toute la ligne. En particulier, si l'argumentation pour rendre à Gerson cinq lettres que ce ms attribue à Thomas a Kempis (éd. POHL t. 4, p. 447-483) contient quelques données sérieuses, elle en contient beaucoup d'autres qui sont loin d'entraîner l'adhésion (p. 89, au lieu du ms *Trèves 297* — ou, en note, *Université de Trèves 227* —, lire *Utrecht Univ. 227*).

Dans la partie positive de son étude, c.-à-d. celle qui veut démontrer que l'attribution de l'*Imitation* à Gerson est « d'une évidence incontestable », dom M. ne fait guère que résumer ce qu'il a exposé ailleurs et que nous avons déjà eu l'occasion d'apprécier (voir *Bull.* n° 442, 443). D. H. B.

947. J.-B. MONNOYEUR O.S.B. *Gerson l'auteur de l'Imitation.* — Études francisc. 43 (1931) 83-89.

Article destiné à réfuter les remarques que nous avons cru devoir opposer à la thèse de Gerson auteur de l'*Imitation* (voir *Bull.* n° 442, 443). Notre but avait été de montrer ce qu'avait d'excessif l'assurance de dom M. comparée à la faiblesse de l'argument proposé. Dom M., qui aime les affirmations tranchées, veut nous faire avouer que son « argument nouveau demeure ».

Au sujet du témoignage de Thomas Gerson, aucun élément nouveau n'apparaît qui puisse motiver notre conversion. Quant à la question de la vision de l'essence divine ici-bas, impossible pour l'*Imitation*, possible pour Thomas a Kempis, qu'il nous suffise de citer l'avis du P. Reypens. Celui-ci, après avoir étudié ce sujet (*Le sommet de la contemplation mystique* dans *Rev. Asc. Myst.* 4, 1923, p. 267-271), trouvait lui aussi l'écart entre Thomas et l'*Imitation* suffisamment atténué pour écrire : « Quand on est quelque peu initié à la littérature du cercle de Windeshem, on est étonné de voir surgir encore des contestations au sujet de l'auteur du précieux recueil (*ibid.* p. 267 n. 18) ». Pour ce qui concerne en général l'opposition doctrinale et littéraire

que dom M. découvre entre l'*Imitation* et Thomas a Kempis, rappelons simplement une autre voix des plus autorisées en la matière, celle de dom Huyben : « Entre les écrits incontestés de Thomas a Kempis et l'*Imitation* on constate un tel air de parenté, une telle conformité de pensée et de style, qu'il est impossible de douter que l'une ne soit du même auteur que les autres. On retrouve toute l'*Imitation* dans les œuvres d'a Kempis. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se donner la peine d'une comparaison tant soit peu approfondie et méthodique (*Vie spirit.* 14, 1926, suppl. p. [203]) ». D. H. B.

948. P. Hagen. *Zwei Urschriften der « Imitatio Christi » in mittelniederdeutschen Uebersetzungen.* Aus Lübecker Handschriften herausgegeben (Deutsche Texte des Mittelalters, 34). — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, xxviii-95 p. et 2 pl. Mk. 10.

On connaît la découverte que fit en 1911 M. H., et la façon dont il l'interpréta. Deux manuscrits de la Bibliothèque de Lubeck contenant les livres II et III de l'*Imitation* seraient la traduction, en moyen-bas-allemand, d'un écrit primitif d'où Thomas a Kempis, grâce à divers remaniements, aurait fait sortir le texte latin traditionnel de l'*Imitation*. Cette interprétation n'est pas en cause ici ; M. H. remet à un travail ultérieur l'examen approfondi de la question, se restreignant à la seule édition. C'était en effet la besogne la plus urgente et elle permettra aux spécialistes de se prononcer désormais en connaissance de cause.

L'édition comprend deux parties. La première, la plus importante, contient les livres II et III de l'*Imitation* (60 chapitres sur 71) ; la seconde, les chapitres 6-9 du livre IV. Les mss du premier texte, *Lubeck Stadbibl. theol. germ. 8° 43* et *4° 15*, de la seconde moitié du xve siècle, sont originaires tous les deux du couvent Saint-Michel, où vivaient des Sœurs de la Vie commune. M. H. les décrit très minutieusement dans une savante introduction. Ils ont pour titre : *Vormanynge de dar theyn to bynnenwendighen dinghen*, c.-à-d. la traduction du titre du livre II de l'*Imitation* : *Admonitiones ad interna trahentes*. Des traces de néerlandais et d'autres particularités linguistiques permettent à M. H. de suivre le chemin parcouru par l'écrit avant de parvenir à Lubeck ; les relations pieuses que pouvait avoir le couvent Saint-Michel confirment ces données. Toutefois, au sujet des traces de néerlandais, la valeur des preuves apportées a été mise en doute par O. Behaghel dans *Literaturbl. f. germ. u. rom. Philol. 52* (1931) c. 23-24 ; de même la valeur des indices auxquels M. H. croit reconnaître une main féminine chez le scribe de *43*.

Le second texte se trouve dans *Lubeck Stadtbibl. theol. germ. 8° 54* (seconde moitié du xve siècle), originaire du béguinage Saint-Jean, non loin de Saint-Michel. Il se présente comme une prière préparatoire à la communion et il dépendrait, ainsi que les passages parallèles de l'édition parue à Lubeck en 1492, d'une petite édition antérieure aujourd'hui disparue. Entre les ch. 7 et 8 une prière suivie de verset et oraison a été intercalée, tandis qu'à la fin du ch. 9 on lit le début de l'évangile selon S. Jean.

L'édition est faite suivant toutes les exigences de la critique et ne mérite que des éloges. Le texte adopté pour la première partie est celui de *43*, le scribe de *15*, moins consciencieux si plus habile, s'étant permis plus de fantaisie

à l'égard de son modèle. Tout écart du texte de *43* a été indiqué en caractères italiques ; en note on signale les variantes de *15* et les expressions intéressantes du texte latin de l'*Imitation*. Pour la seconde partie on a tenu compte des variantes de l'édition de 1492. Le tout se termine par deux tables des noms et deux brefs glossaires. D. H. B.

949. J. Tönsmeyer. *Hermann Zoestius von Marienfeld, ein Vertreter der konziliaren Theorie am Konzil zu Basel.* — Westfälische Zeitschr. 87 (1930, I) 114-191.

Les renseignements sur la personne et l'œuvre de Zoestius sont rares et leur utilisation d'autant plus délicate que le nom de *Hermannus de Monasterio* désigne jusqu'à cinq personnages dont trois séjournèrent à la même époque à l'université de Cologne. La notice biographique — premier paragraphe de l'article — corrige et complète les affirmations de Zurbonsen (*Westdeutsche Zeitschr.* 18, 1884), mais M. T. avoue qu'il faut se contenter le plus souvent de conjectures. Né à Münster vers 1380, Hermann Zoestius entre au monastère de Marienfeld, aurait étudié aux universités de Prague et de Cologne, passe douze ans à Bâle lors du concile et se mêle aux discussions sur la réforme du calendrier ; revient en 1443 à Cologne et y meurt en 1445, laissant inachevés son *De schismate* et son *De neutralitate*. Ces deux traités de politique religieuse et d'autres d'astronomie et de mathématiques ne nous sont pas parvenus. M. T. analyse le *De potestate ecclesiastica et papali* (*Cod. Gud. lat. 206, 1*) composé à Bâle et conclut à un manque d'originalité dans la composition et la doctrine. Les chapitres 4 à 10 sont repris du *De aetatibus ecclesiae*, écrit anonyme de 1350 ; dans les autres on retrouve Gerson, Pierre d'Ailly, Nicolas de Cues etc., et surtout le *Gubernaculum conciliorum* d'André d'Escobar. La doctrine est celle des extrémistes de Constance : le pape porte indûment son titre, il usurpe ses droits, opprime l'Église et doit se soumettre au concile général. Même constatation à propos du *De vocibus definitivis* (*Cod. Gud. lat. 206,1*) qui reconnaît le droit de vote pour tous les clercs. En appendice la très brève *Cedula pro voto suo*, inédite (*Cod. Vat. Regin. 10-18*). D. J. Leclef.

950. B. Jansen S. I. *Nicolaus Cusanus philosophus antinomiarum.* — Gregor. 11 (1930) 380-397.

Bonne vue générale sur le système de pensée propre à Nicolas de Cues. Le P. J. s'efforce d'en dégager les traits essentiels en les rangeant sous deux chefs principaux : la métaphysique et la théorie de la connaissance. Retenons ici surtout la doctrine sur Dieu et sa position vis-à-vis de l'univers créé, le rôle de la docte ignorance dans la connaissance de l'être infini. Dans la question du panthéisme de Nicolas de Cues, le P. J. cherche une voie moyenne. Pas de panthéisme pur et simple, ni même de panthéisme mitigé qu'aurait professé le seul philosophe, le croyant restant théiste ; pas d'orthodoxie sans tache non plus ; ce serait un « semi-panthéisme » puisé chez les mystiques et les néoplatoniciens. Sur la nature intime de ce semi-panthéisme, le P. J. n'en dit pas plus long.

A vouloir trop simplifier, on risque de déformer. Aussi celui qui croirait

enfermer tout le système de Nicolas de Cues dans le cadre tracé ici risquerait d'en trahir la pensée. Celle du P. J. également, car lui-même, conscient du danger, en avertit son lecteur à plusieurs reprises, notant çà et là les correctifs nécessaires à qui voudrait suivre de plus près les détours, les brisures et l'évolution des idées chez le philosophe rhénan. D. H. B.

951. A. Posch. *Die « Concordantia catholica » des Nikolaus v. Cusa* (Görres-Gesellsch. Veröffentlichungen d. Sektion f. Rechts- u. Staatswissenschaft, 54). — Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 8, 210 p. Mk. 12.

Le traité *De Concordantia catholica*, remis en honneur par la récente édition anastatique de M.Kallen (voir *Bull.*nº 58), n'avait pas encore fait l'objet d'une analyse systématique détaillée. On peut considérer comme préliminaires les trois premiers chapitres sur l'auteur, l'époque, les circonstances de rédaction du traité et sur les théories conciliaires antérieures. De la sorte le lecteur est averti qu'il ne peut perdre de vue que cette œuvre fut composée par un homme d'une trentaine d'années, humaniste et juriste qui apprécie les grands théoriciens des idées conciliaires, et qu'elle fut présentée au concile de Bâle en 1433. M. K. expose ensuite la doctrine : l'Église, sa constitution, sa hiérarchie, le rôle des conciles, les pouvoirs du pape ; l'État et ses relations avec l'Église. Ne pouvant plus, comme ses devanciers, baser la supériorité du concile sur l'argument de nécessité, Nicolas de Cues recourt aux preuves historiques et aux fondements rationnels. De là une érudition qui alourdit le traité et rend pénible la recherche de la pensée de l'auteur. Le principe démocratique de la souveraineté du peuple anime tout le traité. La communauté détient le pouvoir et le délègue ; chaque degré de la hiérarchie représente ses subordonnés dont le consentement est indispensable. M. P. souligne à plusieurs reprises la modération du jeune théoricien. Les réformes préconisées au cours du traité sont groupées en deux chapitres. Quant à la question de savoir si le passage du parti conciliaire au parti pontifical s'accompagne d'un changement de doctrine, M. P. la résoud positivement en se basant sur la lettre de Nicolas à Rodrigue Sanchez et sur les déclarations faites aux diètes de Mayence (1439) et de Francfort (1442). D. J. Leclef.

952. J. M. Garrastachu O.P. *Los Manuscritos del Cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana.* — Ciencia tomista 41 (1930) 188-217 ; 291-322.

Comme prélude de travaux plus conséquents, le P. G. publie le catalogue des manuscrits de Jean de Torquemada conservés dans les divers fonds de la Bibliothèque Vaticane. Ces mss sont au nombre de 67 et représentent 40 ouvrages différents. Plusieurs ont une valeur toute spéciale, étant autographes ou corrigés par Torquemada lui-même. Ils proviennent du couvent de la Minerve auquel le cardinal les avait légués. D. H. B.

953. V. Doucet O.F.M. *Magister Aegidius Carlerii († 1472) eiusque Quaestio de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis.* — Antonianum 5 (1930) 405-442.

Gilles Charlier ou Carlier, élève de Gerson et doyen de la cathédrale de Cam-

brai, fut un théologien renommé en son temps. Le P. D. rassemble ce que les auteurs anciens nous ont conservé de sa vie et dresse le catalogue de ses œuvres avec les manuscrits que l'on en connaît. Ces œuvres sont de trois genres nettement différents suivant l'époque de leur composition : durant ses études à Paris (surtout *Com. Sent.*), pendant son séjour au concile de Bâle (discours sur le deuxième point des Tchèques, le châtiment des pécheurs notoires), après son retour à Cambrai (collections de réponses à des consultations, principalement morales et canoniques).

Comme son maître Gerson, Gilles Carlier ne montre guère d'originalité dans ses traités théologiques. Il compile avec une certaine érudition, pas toujours avec beaucoup de critique, les opinions des grands théologiens. Le P. D. publie, d'après *Paris Maz. 959*, la question du *C. Sent.* 3, traitant de l'Immaculée Conception. Après avoir exposé les arguments contre et les arguments pour, Gilles se déclare partisan du privilège marial, et il est intéressant de noter qu'il le fait beaucoup plus par piété que par raison théologique. Sans trop se soucier de l'Écriture et de la Tradition, il dit : *iudicavi magis pietati quam rationibus acquiescendum, licet rationes primae partis* (contre l'Immaculée Conception) *mihi efficaciores visae sint.* D. H. B.

954. L. Glueckert O.S.B. *Hieronymus von Mondsee (Magister Johannes de Werdea).* Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Wiener Universität im 15. Jahrhundert. — Stud. Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 48 (1930) 99-201.

Jérôme de Mondsee, qui s'appelait Jean de Werdea avant son entrée en religion, ne fut pas un théologien bien marquant, semblable en cela à beaucoup de clercs qui passèrent par les universités au xve siècle. Son nom mérite cependant d'être retenu, car l'histoire de sa vie, telle que la raconte dom G., fait saisir l'influence intellectuelle et religieuse exercée par l'université de Vienne sur l'Europe centrale de cette époque.

Jean de Werdea fut d'abord maître ès arts à Vienne (1445) et il y professa la grammaire, la logique, la physique. Sa formation théologique doit dater de cette même époque ; lorsqu'il entra en 1451 au monastère bénédictin de Mondsee il était prêtre et déjà prédicateur de renom. Ce fut un compilateur plutôt qu'un esprit original ; les matériaux qu'il a rassemblés traitent surtout de questions morales (extraits de Robert Holkot, Henri de Langenstein, Jean Nieder, Jean de Hesdin, Nicolas de Lyre etc.) ; très peu se rapportent au dogme (extraits d'Henri de Oyta sur l'essence divine, d'Antonin de Florence sur la grâce, de Nicolas de Dinkelsbühl sur l'eucharistie). D'après ses ouvrages qui ne sont pas des *collecturae*, c.-à-d. principalement un *Tractatus de contemplatione Dei* et un *De profectu religiosorum* — dom G. signale aussi des *Adnotationes in libros Sententiarum* dans *Vienne Nationalbibl. 4030* f. 81r-94r — il est à situer dans le même cercle d'idées que son confrère plus célèbre de Tegernsee, Bernard de Waging. Avec celui-ci, il se range du parti de Gerson et de Nicolas de Cues pour défendre la nature affective de l'expérience mystique.

Dom G. a dressé la table de 58 écrits attribués à Jérôme de Mondsee, avec l'indication des mss qui les contiennent. Le recueil dont il est parlé p. 113 fut, dit-on, composé à Vienne, que Jérôme quitta en 1451 ; il renferme cependant l'éloge funèbre du professeur de Padoue Jacques Alvarotus (†1453). D. H. B.

955. G. MEERSSEMAN O.P. *Een Vlaamsch Wijsgeer : Dominicus van Vlaanderen.* — Thomistisch Tijdschrift 1 (1930) 385-400.

956. G. MEERSSEMAN O. P. *Het geestelijk en wijsgeerig midden van Dominicus van Vlaanderen.* — Thomistisch Tijdschrift 1 (1930) 590-592.

Quoique cet article ait pour objet principal les *Quaestiones in XII libros Metaphysicae* de Dominique de Flandre, il est à mentionner ici car il renferme une bonne esquisse de la carrière scientifique et de la position doctrinale de ce théologien.

Né vers 1425, Dominique est maître ès arts à Paris en 1452. Quelques années plus tard, il gagne Bologne et en 1461 il y entre chez les Dominicains. Il professe ensuite la philosophie à Florence (il y traite entre autres de la puissance divine), à Bologne et dans divers couvents du nord de l'Italie. Il commenta surtout Aristote ; de son œuvre théologique on ne connaît qu'un *Tractatus de ordine divinarum personarum*. Son Commentaire sur la Métaphysique (le P. M. exagère l'originalité de sa méthode) est conçu comme une introduction à la théologie, car, dit-il, *qui in metaphysica non fuerit eruditus nequaquam verus theologus reputabitur*. Il pousse la conciliation aussi loin que possible, mais il reste thomiste fidèle en face des scotistes, des nominalistes et même des albertistes ses confrères. Sur ces derniers il se documente chez le thomiste de Cologne Jean Versor qu'il tient en grande estime. Parmi les dominicains non-thomistes, il s'attaque spécialement au napolitain Antoine de Carlenis, sur lequel on trouverait beaucoup à glaner dans l'œuvre de Dominique.

La chronologie un peu étonnante de la p. 390 a été heureusement rectifiée dans le second article qui n'est qu'un court appendice au premier. Le P. M. situe Dominique de Flandre dans le mouvement de réforme qui travaillait l'ordre dominicain à cette époque et rappelle qu'il dut compter parmi ses élèves à Bologne Savonarole et Cajetan. D. H. B.

957. B. KIESZKOWSKI. *Giovanni Pico della Mirandola.* Charakter i geneza jego filozofji. — Przeglad filozoficzny 33 (1930) 1-40 ; 233-247.

Le caractère et la genèse de la philosophie de Pic de la Mirandole (1463-1494) sont décrits en quatre chapitres, dont les trois premiers font l'objet du premier article. D'abord les principaux événements de la vie du philosophe, gravitant autour de la rédaction des 900 thèses et du procès en cour de Rome qui suivit leur publication. Ensuite les études et les influences subies, particulièrement les recherches sur la philosophie platonicienne et les études orientales. Puis l'analyse sommaire des œuvres principales, et la bibliographie des diverses éditions. Enfin, un résumé des opinions philosophiques : la cosmologie surtout, mais aussi la psychologie, l'éthique et la mystique, l'ontologie et la théodicée, le problème épistémologique.

L'appréciation générale de l'auteur n'est peut-être pas toujours appuyée par des textes aussi décisifs qu'on aurait pu le souhaiter. Ceux, par exemple, qui doivent établir que « des éléments mystiques et extatiques caractérisent l'éthique de Pic de la Mirandole, le but de l'homme étant comme l'abandon de sa

nature composée et, sous l'emprise de la grâce, la fusion avec la substance divine (p. 241-242) », n'ont en eux-mêmes rien de très inquiétant.

D. A. STOELEN.

958. A. PÉREZ GOYENA S.J. *La Teología dogmática en la imprenta de Navarra.* — Revista internac. Estudios Vascos 20 (1929) 306-324.

Des trois ouvrages de théologie dont s'occupe cet article, le premier seul nous intéresse. C'est un commentaire du Symbole *Quicumque* écrit par le scotiste Pierre de Castrovel. Il fut imprimé à Pampelune vers la fin du xve siècle ; on trouvera ici la description de cette édition.

D. H. B.

XVIe s. **959.** P. SCHERRER. *Zwei neue Schriften Thomas Murners.* Mendatia Lutheri (1524) und Tractatus de immaculata virginis conceptione (1499). — Basler Zeitschr. Gesch. Altertumskunde 29 (1930) 145-167.

En préparant une dissertation sur Thomas Murner (*Thomas Murners Verhältnis zum Humanismus, untersucht auf Grund seiner « Reformatio Poetarum »*, Basel, 1929), M. S. a découvert de ce franciscain renommé deux écrits ignorés jusqu'à présent. Le second seul rentre dans le cadre de ce *Bulletin*.

C'est un traité en faveur de l'Immaculée Conception écrit par Murner sous forme de lettre à son frère Jean *in via sancti Thome de Aquino parisius proficienti*. Pour ramener ce frère dans le droit chemin, c'est-à-dire la saine doctrine de Duns Scot, Thomas fait appel moins aux arguments théologiques qu'à sa dévotion envers la Vierge et même à sa piété filiale, car leur père Matthieu Murner, lors de leur départ pour les études, leur a recommandé de rester fidèles à la doctrine scotiste, disant *quod si heretica sit, eam nullo delicto subiecisse... ; heresi hac morte perire optaret insuper adiunxit.*

Cette lettre est conservée manuscrite sur les derniers folios de *Cracovie Bibl. Univ. Incunable 1531*. M. S. se propose de l'éditer prochainement dans l'*Archiv f. elsässiche Kirchengeschichte.*

D. H. B.

960. V. BELTRAN DE HEREDIA O. P. *Los manuscritos de los Teólogos de la Escuela Salmantina.* — Cienc. tom. 42 (1930) 327-349.

De plus en plus, les travaux d'approche de solide érudition se multiplient et facilitent l'étude des théologiens de Salamanque au XVIe siècle. Au catalogue dressé par le cardinal Ehrle (voir *Bull.* n° 151, 519), le P. B. ajoute celui des manuscrits espagnols et portugais contenant des écrits de théologiens ayant professé à Salamanque. Voici ceux qui rentrent dans le cadre de ce *Bulletin* : François de Vitoria (3 mss découverts depuis 1928 ; cf. *Bull.* n° 150), Dominique de Soto, Martin de Ledesma, Melchior Cano, Jean Gil de Nava, Dominique de las Cuevas, Ambroise de Salazar, Sotomayor, Barrón, Jean de la Peña, Mancio de Corpus Christi, les frères Grégoire et Jean Gallo, Jean de Guevara.

La distinction que fait le P. B. entre manuscrits « académicos » et « extra-académicos » est importante. Les premiers, qui ont évidemment le plus de va-

leur, sont des notes de cours prises par les élèves ; les seconds sont écrits par des scribes étrangers à l'université. La description des mss est réduite à l'essentiel, les détails étant réservés à des travaux futurs. Sur plus d'un point de chronologie, on trouvera des corrections ou des additions utiles aux données fournies par le cardinal Ehrle. D. H. B.

961. F. Stegmüller. *Die spanische Handschriften der Salmantiner Theologen.* — Theol. Revue 30 (1931) 361-365.

Comme l'exploration de la bibliothèque vaticane avait permis à M. S. de compléter l'inventaire du cardinal Ehrle (voir *Bull.* n° 520), un récent voyage en Espagne et au Portugal lui permet de compléter le catalogue du P. Beltrán de Heredia (*Bull.* n° 960). Ses additions consistent surtout en nouveaux manuscrits de Lisbonne et de Coïmbre et en quelques notes à l'appui de l'un ou l'autre détail chronologique.

Il est superflu de souligner l'utilité de pareils travaux. Ils rendront de grands services à ceux qui, de plus en plus nombreux, s'intéressent à la renaissance théologique espagnole du XVIe siècle. D. H. B.

962. J. de Blic. *Barthélemy de Médina et les origines du probabilisme.* — Ephem.theol. lovan. 7 (1930) 46-83 , 264-291.

En quelques lignes très condensées, le P. de Blic rappelait jadis le système, probabiliste à ses yeux, de Medina et sa préparation au cours des XVe et XVIe siècles (*Probabilisme* : *Historique,* dans *Dict. Apolog.* fasc. 19, 1923, c. 315-317). Dans son article *Medina* (dans *Dict.Théol.cath.* t. 10,1928, c.481-485), le P.Gorce contestait au P. de Blic le probabilisme de Medina ; et quant aux précurseurs de celui-ci, il prétendait que « même à Salamanque on ne peut vraiment pas dire que Medina ait trouvé le probabilisme tout fait ou même en formation(c.482)».

C'est cette double assertion du P. G. que vise la présente étude du P. de B. Dans une première partie, le P. de B. publie les textes qui, sauf celui inédit de Sotomayor (*Vat. Ottob. lat. 363* f. 85^v) étaient déjà renseignés dans son article *Probabilisme* de 1923, à savoir Sylvestre de Priero (un peu avant 1516), Cajetan (1521 ; 1525), Vitoria (1539), Cano (*Vat. Ottob.lat. 289* f. 74^r-79^v, cours professé vers 1545), Soto (1556-1557), Sotomayor,Mercado (1569),Medina (1577), une question quodlibétique anonyme des environs de 1580 (*Vat. Ottob. lat. 999* f. 259^r-263^r). Et dans une seconde partie, le P. de B. fait l'exégèse de tous ces textes.

Ce *Bulletin* s'étant fixé comme limite extrême de son champ d'action la date où se clôtura le Concile de Trente,Medina lui-même sort des cadres.Quant aux prédécesseurs, le P. de Blic retrace la lente évolution de la doctrine : le tutiorisme de S. Thomas d'Aquin et d'Henri de Gand, le probabiliorisme de Gerson qui, malgré l'opposition d'Adrien VI, est partagé par S. Antonin et d'autres, y compris Sylvestre de Priero, la distinction, établie par Cajetan, entre le doute spéculatif et la certitude pratique de conscience, qui prépare le probabilisme réflexe, en ouvrant la voie aux solutions de Vitoria, Soto, Cano, Mercado qui font pressentir celle de Medina (p. 280-285).

Une discussion s'est engagée entre le P. G. et le P. de B. (*A propos de Barthélemy de Medina et du probabilisme,* dans *Ephem. theol. Lovan.* 7, 1930, p. 480-481

[M. Gorce]; p. 481-482 [J. de Blic] ; M. Gorce, *Le sens du mot probable et les origines du probabilisme,* dans *Rev. Sciences Relig.* 10, 1930, p. 460-464 ; J. de Blic, *A propos des origines du probabilisme, ibid.* p.659-663) ; mais l'historien des doctrines n'apprendra rien de nouveau, sinon que le P. G. signale chez Sylvestre de Priero la définition du terme *probabile* qui en reste à l'ancienne conception ; mais jusqu'ici le P. G. n'a pas encore contesté l'exégèse donnée par le P. de B. au sujet des précurseurs de Medina.

Tout n'est pas encore dit sur ces auteurs de transition dont la terminologie doit être soumise à un minutieux examen. Le P. de B. annonce une étude sur les divers sens du mot *probabile* à cette époque. Ne pourrait-on pas, peut-être, constater que les progrès dans la terminologie ne marchent pas toujours de pair avec les progrès dans la solution des questions elles-mêmes? Tel auteur pourra s'attarder peut-être à une terminologie tutioriste et, dans la solution des cas, s'inspirer d'une théorie plus large. D. O. L.

963. J. Ternus S.J. *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina.* Neue Beiträge aus gedruckten und ungedruckten Quellen (Forschungen z. Christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, 16, 3). — Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 8, 116 p. Mk. 7.50.

Dans cette belle monographie, amorce d'un travail plus important, le P.T. étudie à son tour le système de Medina, en lui-même, dans quelques-uns de ses antécédents historiques, et dans ses rapports avec les récentes controverses sur la nature de la probabilité.

Dans l'étude génétique du système de Medina, le P. T. n'est pas remonté au delà de Vitoria ; et sommairement il en rappelle les solutions, ainsi que celles de Cano, de Sotomayor, de Mancio de Corpore Christi. Mais la pièce maîtresse de son ouvrage est l'exposé de la théorie de Soto. D'abord d'après les écrits imprimés : la *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum* (1552), le *De iustitia et iure* (1554) et le *Commentarius in quartum Sententiarum* (1557). Ensuite d'après son Commentaire inédit (*Clm 28110*), signalé par le P. Pelster, sur la 1 2 de la Somme de S. Thomas d'Aquin, commentaire qui doit se placer entre 1547 et 1554. Le P.T. édite (p.54-61) la question de Soto : *Utrum liceat facere contra dubium, contra opinionem et contra scrupulum.* Or les solutions vont toutes ici dans un sens franchement tutioriste. Par là même, le P. T. établit que Soto a évolué ; car dans ses ouvrages ultérieurs cités ci-dessus, à côté de solutions rigoristes, on en aperçoit de plus larges : *quando sunt opiniones probabiles inter graves doctores, utramque sequaris, in tuto habes conscientiam* (p. 35), et cet axiome où l'on a cru reconnaître la première application du principe de possession dans le sens de la liberté : *Melior siquidem est possidentis conditio, et hominem manere liberum censetur manere in sua possessione* (p. 46).

La découverte du P. T. invite une fois de plus à une grande prudence quand il s'agit de définir le système d'un auteur ou de décrire l'évolution doctrinale à une époque surtout où s'annoncent des temps nouveaux. D. O. L.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Avril 1932

I[er] s. **964.** A. DENEFFE. *Dogma. Wort und Begriff.* — Scholastik 6 (1931) 381-400 ; 505-538.

Revue des différentes acceptions de ce mot dans la littérature biblique, profane, philosophique, scientifique, ecclésiastique, théologique (aussi bien catholique que protestante), de Platon à Pie XI. Quatre significations sont surtout retenues : ordre ou loi, théorie philosophique, proposition hérétique, dogme catholique. Le P. D. ne croit pas que Tertullien ait employé le mot. Signalons-en cependant, d'après l'Index de Oehler, une attestation au moins, au chap. 33 du *De anima*, à propos de la métempsycose. D. B. REYNDERS.

965. D. FEULING O.S.B. *CR de F. Segarra, De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis* (voir *Bull.* n° 776). — Theol. Rev. 30 (1931) 444-449.

Dom F. est à bon droit sévère pour la conclusion tirée par le P. Segarra de son enquête historique. « Dans cinquante textes au moins, dit-il (c. 447), et nous ne prétendons pas être complet, sont impliquées la conception et la terminologie atomistes. Dans aucun le P. Segarra n'a remarqué ce fait ni en a tenu compte ». Il importe de distinguer soigneusement, ajoute-t-il, la *traditio humana* de la *traditio divina*. Nous avons exprimé un jugement analogue *Bull.* n° 776. D. M. C.

966. E. CASPAR. *Geschichte des Papsttums,* von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. I. *Römische Kirche und Imperium romanum.* — Tübingen, J.C.B. Mohr, 1930 ; in 8, xv 633 p. Mk. 32, rel. 36.

Par son ampleur comme par la compétence de son auteur, cet ouvrage s'impose à l'attention et ne sera négligé par personne. En le lisant, on constate l'effort visible pour s'abstraire de toutes les considérations capables de troubler la sérénité du jugement. M. C. évite les accusations d'orgueil et d'ambition, prodiguées par d'autres aux pontifes romains revendiquant les droits du Siège apostolique.

Le premier volume va jusqu'à S. Léon. Le sous-titre justifie cette répartition : l'écroulement de l'Empire d'Occident brisait le cadre où s'était jusque là développée la Papauté, et qui en conditionnait l'exercice.

Le premier chapitre expose, en 57 pages, les débuts de l'Église romaine jusqu'au milieu du troisième siècle. Le second s'arrête avant Constantin (p. 58-102). Avant de juger si ce traitement n'est pas un peu court, il importe de ne pas oublier que l'auteur a déjà consacré deux importantes études aux problèmes

des listes épiscopales et des témoignages africains (Tertullien, Cyprien) sur la primauté romaine. Ce qui étonne un peu, c'est l'absolue confiance qu'il garde en ses conclusions précédentes. Il semblerait (p. 577-578) que seul M. Adam les ait contredites. Or elles sont loin de s'imposer. Il est invraisemblable que les listes épiscopales aient été primitivement des listes « apostoliques » de personnages itinérants d'abord, puis plus ou moins stabilisés. J'ai dit ailleurs pourquoi (cfr *Rev. bén.* 39, 1927, p. 275). Il est aussi fort douteux que l'exégèse de *Mt.* 16, 18-19, réfutée par Tertullien ait été inventée par lui et non déjà proposée à Rome et ailleurs. Enfin l'idée est imprévue et incroyable, que l'interprétation du même texte par le pape Étienne fut empruntée à son adversaire Cyprien, lequel l'avait élaborée, comme en passant, sans se soucier de l'harmoniser avec sa doctrine épiscopalienne (cfr *Rev. bén.* 40, 1928, p. 154-155).

Ces thèses aboutissent à laver Rome de l'accusation d'avoir tendancieusement poussé alors ses droits. Mais elles conduisent aussi à supposer qu'elle les ignorait. Or il semble que, si l'on donne trop de ce côté, on ne rend plus compte du fait général d'une prééminence sentie et exprimée très tôt, notamment par S. Irénée, et qui seule donne la clé des inconséquences de S. Cyprien.

Le témoignage de S. Ignace est rapidement expédié par l'auteur, avec raison semble-t-il. Mais celui d'Irénée, auquel il n'est pas sans accorder lui-même grande importance (cfr p. 78), est traité avec trop peu de soin. Un tort plus grave peut-être est d'avoir écarté de son examen, d'une main si preste, le fondement évangélique *Mt.* 16, 18-19. M. C. assure que pendant longtemps ce logion n'a jamais servi de base aux revendications romaines. Qu'en savons-nous ? Les quelques documents qui nous sont parvenus sont trop rares pour permettre de tracer l'histoire de ces revendications et surtout d'affirmer que telle raison ne fut jamais invoquée. Au reste, si Tertullien n'invente point, Rome s'était armée du texte dès avant 200. Il n'était pas certes sa seule arme ni sa principale, mais dût-on accorder qu'elle la négligea longtemps, il reste à savoir si, objectivement, cette parole n'est pas un témoignage de la constitution monarchique de l'Église. En négliger l'étude c'est déjà trancher la question par la négative.

Après un chapitre sur l'Église romaine sous Constantin, où s'esquisse une attitude difficile en face du césaropapisme, le cas du pape Jules est examiné de façon fort intéressante. M. C. écarte les jugements défavorables, aussi bien que les dithyrambes de Batiffol : le pape Jules fut « habile » sans plus. Oui, si l'on exorcise ce mot de tout sens péjoratif, en reconnaissant que le pape défendait les mêmes droits sacrés que M. C. apprécie si bien à propos de Sardique (p. 165). Libère fut moins ferme. Damase au contraire inaugure une politique romaine majestueuse. On en vient ainsi à Ambroise. Il est heureux que M. C. ne reprenne pas les jugements injustes et naïfs de v. Campenhausen, dont i se sert beaucoup. Il croit reconnaître chez Ambroise (p. 245) une contradiction entre l'idée d'une primauté simplement horizontale, c.-à-d. le pape *primus inter pares*, et celle de la primauté verticale, comportant la juridiction. Soit. N'est-ce pas la permanence du dualisme pressenti déjà chez S. Cyprien ? Et la cause n'en serait-elle pas la conscience d'une réalité vivante s'imposant malgré tous les raisonnements ? Il est curieux de constater que M. C. découvre chez Augustin lui-même ce double courant (p. 341).

Voici, pour finir, l'impérieuse figure de S. Léon. Suivant M. C. son rôle ne fut pas celui d'un initiateur : il récolte ce qu'avait semé Innocent I, dont

il a été parlé dans un chapitre antérieur (p. 296-343). On n'exagérera pas la portée des appels faits alors au siège apostolique. Quant à Chalcédoine, quel contraste entre la majesté des premières déclarations et l'atmosphère défiante que des intrigues ont réussi enfin à lui substituer ! La situation politique nouvelle qui se préparait allait ménager à la papauté, en Orient, d'autres douloureux échecs.

Le jugement de M. C. reste, on le voit, généralement modéré. Sa pensée a le mérite d'être nuancée sans cesser d'être claire. Pour le détail on la confrontera aisément avec celle de Batiffol qui, dans ses volumes sur *Le Catholicisme*, a étudié exactement la même époque. Pour beaucoup de jugements, l'accord existe ou se fera facilement. La question essentielle se reporte, en dernière analyse, aux origines, où nous croyons reconnaître déjà le germe qui se développera. C'est pourquoi l'on a insisté dans cette recension sur la manière un peu faible dont M. C. a exposé ces problèmes vitaux. D. B. C.

967. H. Koch. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* nº 966). — Götting. gelehrte Anzeigen 194 (1932) 1-21.

968. L. Salvatorelli. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* nº 966). — Ric. relig. 7 (1931) 355-360.

969. J. P. Kirsch. *Eine neue Papstgeschichte.* — Histor. Jahrb. 50 (1930) 534-544.

970. F. X. Seppelt. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* nº 966). — Theolog. Rev. 30 (1931) 213-216.

971. R. Draguet. *CR de E. Caspar* (voir *Bull.* nº 966). — Rev. Hist. ecclés. 27 (1931) 608-610.

Les recensions du volume de M. Caspar ne sont pas aussi instructives qu'on l'aurait désiré et il se fait que des régions intellectuellement les plus distantes lui viennent des félicitations sur ses positions essentielles ! Cela tient, je crois, pour une large part, au fait signalé plus haut, à savoir que l'histoire primitive de la papauté n'est pas traitée dans ce livre avec l'ampleur et les développements voulus, l'auteur ayant préféré consacrer aux questions principales des monographies à part. Il s'est fait ainsi que les critiques les plus compétents ont déjà dit leur avis sur l'interprétation des listes épiscopales et le *primatus Petri*, et peuvent donc se laisser aller à louer le reste du livre, sans formuler avec force les réserves exigées par leurs convictions.

Le long compte rendu de H. Koch est caractéristique à ce sujet. Il ne craint pas de qualifier l'ouvrage de magistral, alors qu'il diffère profondément de M. C. pour les thèses importantes. On y notera la discussion sur *primatus* dans *Col.* 1, 18 (p. 6), le long examen du sens des canons de Sardique (p. 10-15), celui de la lettre du pape Anastase (p. 15-16), enfin l'appréciation sur S. Léon (p. 19-20). Ici s'accuse la profonde divergence des tempéraments. M. C. est sans passion, M. Koch ne peut s'empêcher d'exprimer (comme plus haut, p. 3) son hostilité envers l'institution romaine.

M. Salvatorelli laisse pareillement deviner quelque ressentiment dans un compte rendu qui, au total, est le plus sévère de tous. Il en vient à reprocher à M. C. de ne pas avoir écrit une histoire de la papauté, mais des papes, bref

d'avoir manqué son livre car c'est en cela que M. C. prétendait différer de Langen. D'après M. Salvatorelli des faits importants ont été omis (p. 357) ; il fallait nuancer davantage en traitant de l'excommunication (p. 357-58). Les idées générales du critique italien sont voisines de celles de Koch. Leur radicalisme est très loin de la modération de M. C.

Celle-ci est appréciée par Mgr Kirsch, dont la recension est pénétrante surtout pour les détails. Beaucoup plus significative est celle de M. Seppelt, sur le point de publier un ouvrage catholique concurrent de celui de M. C. Il a donc récemment étudié tous les problèmes. Sans s'expliquer longuement, il marque son accord sur presque toutes les questions — excepté, bien entendu, le point de départ.

Le compte rendu de M. Draguet est notable, malgré sa brièveté. Ses remarques précises sont celles d'un spécialiste de l'histoire du monophysisme, avec d'utiles remarques sur le contraste entre Orientaux et Occidentaux, et une défense brève de S. Léon. D. B. C.

972. F. Gerke. *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts* (TU, 47, 1). — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1931 ; in 8, vi-136 p.

Après Harnack, Scheel, Holl et Holstein (dont une introduction rappelle les idées principales), M. G. assène un nouveau coup aux théories déjà usées de Sohm. Il a limité son étude à la *I Clementis*, estimant très justement que la critique est plus efficace quand elle porte sur les documents que quand elle s'en prend immédiatement à l'ensemble du système. Trois parties : 1. L'organisation de la communauté de Rome et de Corinthe telle que la suppose, en fait, la *I Clementis* ; 2. Les théories romaines dans la *I Clementis* ; 3. Le rôle de la *I Clementis* dans le développement de l'organisation de l'antique communauté chrétienne. Sauf le paragraphe consacré au concept d'église, où M. G. applique à son document la loi de polarité formulée par Harnack, la première partie n'intéresse pas directement ce *Bulletin*.

L'auteur aboutit à des conclusions que l'on ne peut, dans leur ensemble, qu'apprécier favorablement. La théorie de Sohm est radicalement rejetée et M. G. y substitue une hypothèse (peut-on dire plus ?) infiniment plus souple et plus réaliste. La *I Clementis* n'est pas le tournant à angle droit au détour duquel apparaît le catholicisme ; elle n'a pas péché contre le christianisme original de Jésus en créant le droit divin ecclésiastique. Elle n'a fait qu'appliquer aux fonctions dans la communauté (épiscopat et diaconat) le principe, aussi ancien que le christianisme, de l'institution divine de toute chose, de toute fonction temporelle ou spirituelle. « L'Église, en tant que chrétienté universelle, est plutôt, pour Clément, une valeur purement dynamistico-pneumatique ; seule la communauté locale revêt un caractère d'institution. L'accent même qu'il met sur l'unité vise toujours, en première ligne, cette dernière (p. 94) ». Seulement, la *I Clementis* « témoigne qu'en toute projection terrestre du corps du Christ se fait un travail de mélange. La communauté est engagée dans le terrestre, l'apparent, le profane : c'est pourquoi elle est le paradoxe du spirituel et du juridique (p. 103) ».

Est-il besoin, pour arriver à ces conclusions, de soutenir avec M. G. que, si Clément admet l'institution divine de l'épiscopat (göttliche Setzung), il

n'en admet pas le droit divin (göttliche Satzung), que cette institution divine ne vaut, à son gré, que pour les premiers évêques, successeurs immédiats des apôtres, tandis que l'établissement définitif d'un épiscopat permanent est d'origine apostolique? Peut-on l'établir sans forcer le texte des chapitres 42-44 et la pensée généralement moins subtile de leur auteur?

Quelques appendices philologiques soignés classent selon leur sens et expliquent les termes ou expressions suivantes : *ἐπισκοπή* ; *προσφέρειν τὰ δῶρα* par rapport à *ἐπισκοπή* d'une part, à *λειτουργεῖν, λειτουργία, λειτουργός* d'autre part ; *ποίμνιον* ; *πλῆθος*. D. B. R.

973. J. Turmel. *Histoire des dogmes.* I. *Le péché originel. La rédemption.* — Paris, Rieder, 1931 ; in 8, 467 p.

Le point de vue insensé auquel se place l'auteur pour étudier le péché originel vicie radicalement son exposé. Il n'est pas de dogme où la valeur du témoignage de S. Paul soit plus grande : c'est la doctrine de *Rom.* 5 qui a éclairé peu à peu l'Église. Les incertitudes avant Augustin, les variations de celui-ci n'ont pas beaucoup d'importance dès là qu'il est établi que, pratiquement au moins, la transmission de la faute d'origine dénoncée par l'Apôtre était attestée dès l'antiquité par le baptême des enfants. H. Windisch a, sur cette question, une étude autrement sérieuse que les pages de M. T. (cfr *Bull.* n° 153).

On bouleverse évidemment tout quand on fait de *Rom.* 5 un faux marcionite inspiré par le dualisme foncier. Cela n'a qu'un avantage : l'aveu que *Rom.* 5 enseigne réellement le péché d'origine.

D'après l'auteur,le rôle des écrivains chrétiens fut d'exorciser de marcionisme les pages pseudo-pauliniennes. Pour l'Occident, on étudie Justin, lequel ignore la faute originelle ; Irénée, dont on ne mentionne pas l'important témoignage sur le baptême des enfants (II, 22, 4) ; Tertullien, dont le *De anima* 40, si notable, n'est pas analysé et dont on donne le *De baptismo* 18 sans son contexte, qui révèle si éloquemment la foi de l'Église, comme l'a montré Windisch ; Cyprien, dont la *Lettre* 64 est singulièrement commentée ; Lactance ; Hilaire, dont le curieux témoignage est à peine souligné, et pour cause ; Victorin ; l'Ambrosiaster ; Zénon ; Ambroise, dont le traitement est le plus intéressant et le plus soigné. Il est donc clair qu'on n'a pas tenu compte de tous les faits quand on conclut triomphalement qu'en Occident avant Augustin « on ignore le péché originel (p. 79) ».

Les chapitres consacrés au péché originel chez S. Augustin reprennent des articles publiés en 1901 et 1902 dans la *Rev. Hist. Litt. relig.* Le chapitre sur l'histoire du pélagianisme a été remanié. Le reste, malgré un travail attentif de mise au point surtout extérieure, a gardé la physionomie d'il y a trente ans. Le ton reste plein de respect. Le chat y fait la chattemite ! Cependant, çà et là, la revision détonne sur cette grisaille. Voir p. 133, comparée avec la *Revue* de 1901 p. 389 : le respect s'est changé en mépris. Voir surtout les trois « observations » des pages 135-137. L'exposé des doctrines augustiniennes est généralement correct et d'une remarquable clarté, mais les retouches de 1931 sont tendancieuses et appellent de graves réserves.

Comme les précédentes, la section qui a trait aux doctrines latines postaugustiniennes, a été empruntée presque entière par l'auteur à ses articles de la *Rev. Hist. Litt. relig.* (1902-1904). En les parcourant, on s'aperçoit que la

revision a été soigneuse mais peu profonde. Les principales modifications se lisent p. 193, 194, 198-200 et 216-243. On y trouvera beaucoup de choses, à toujours contrôler. La passion s'y montre dans le chap. XXIV : *Le péché originel aboli par le cardinal Billot*, repris de la même revue (1921), où il avait paru sous un pseudonyme. Cette partie n'intéresserait pas notre *Bulletin*, si nous n'y trouvions la clef des intentions qui ont présidé au livre entier. L'auteur a entendu donner l'impression que l'histoire des doctrines relatives au péché originel est une suite de contradictions et d'absurdités. Le cardinal Billot aurait enfin dit un mot raisonnable, mais au prix d'une répudiation de la tradition. Nous n'avons pas à examiner ici toutes les erreurs que contient cette affirmation paradoxale, mais seulement à faire observer que si le lecteur de M. T. veut se donner la peine de lire les textes anciens que celui-ci a rassemblés, mais avec la préoccupation de distinguer ce qui fut toujours laissé à la libre discussion théologique d'avec ce que l'Église enseignait officiellement, il reconnaîtra vite que jamais ni le système augustinien intégral, ni celui de S. Anselme, ni aucun autre, ne fut imposé à la conscience des fidèles. Lorsque le concile de Trente eut à définir sur cet article la foi catholique, il fit abstraction des spéculations diverses. Le cardinal Billot a donné son avis sur une question discutée librement, en prenant soin de montrer qu'il était d'accord avec les données imposées par la foi. Le meilleur service que peuvent rendre les analyses de M. T., est de montrer les légitimes variations de la théologie sur des points non définis. Il n'y a là matière, ni à ironie, ni à scandale.

Le ton du 2e livre (*La Rédemption*) est beaucoup plus déplaisant que celui du livre 1er. Il a été écrit plus récemment et, pour une grosse part, sous le couvert de l'anonyme. M. Rivière s'étant chargé d'en démasquer les tendances profondes et d'en rectifier les erreurs (cfr *Bulletin* nº 74, 165, 297 et 880) nous n'avons plus qu'à signaler comment l'auteur soude ses analyses patristiques à son panmarcionisme. Pour lui, Jésus ne fut qu'un agitateur national, dépourvu de toute grandeur morale. Les textes des Épîtres de S. Paul qui fondent la doctrine catholique de la rédemption sont l'œuvre de Marcion. Leur dualisme foncier fut corrigé dès Justin par substitution du démon au dieu mauvais. De là le rachat au diable, si marqué dans Irénée, si persistant après lui. Ce roman est qualifié de « dogme », ce qui permet de dire que, sur le chapitre de la rédemption comme sur celui du péché originel, la croyance catholique a subi et subit tous les jours d'essentielles altérations. D. B. C.

IIIe s. **974.** J. Köhne. *Die kirchliche Eheschliessungsform in der Zeit Tertullians.* — Theol. Glaube. 23 (1931) 645-654.

Conjunctiones prius ante Ecclesiam professae (*De pud.* 4) signifie que le mariage a été consacré devant la communauté et non pas que celle-ci a été prévenue de l'intention des conjoints. Le texte de l'*Ad uxorem* 2, qui vante les joies du mariage ainsi contracté, semble décrire le parallèle chrétien des cérémonies nuptiales de l'époque : *ecclesia conciliat, confirmat oblatio, obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet*, correspondent respectivement à la rencontre des fiancés sous la conduite de la *pronuba*, à l'offrande païenne, à la prière des époux, à la *pompa nuptialis* et au consentement du père de famille.

Il est dit dans la note 18 que le texte *Deus junctos deprehendens* (*De monog.* 9) doit être entendu du baptême. M. K. cite à l'appui *Ad uxorem.* 2, 2. Il aurait

pu allonger la citation et y inclure ces mots qui confirment son exégèse : *Dei autem gratia illud sanctificat quod invenit.*

L'interprétation d'Ignace *Ad Polyc.* 5 n'est pas heureuse. D. B. R.

975. A. Beck. *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte.* — Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse, 7, 2 (Halle, Niemeyer, 1930 ; in 4, x-149 p. Mk. 12.) 27-175.

Véritable petite encyclopédie des termes de droit et des aspects juridiques de différentes idées religieuses chez les deux grands africains. A chacun d'eux M. B. consacre une série de brefs et substantiels articles partagés en deux sections. La première explique le sens de certains termes à couleur juridique plus prononcée (tels : *regula fidei, lex disciplinae, traditio, corpus ecclesiae, meritum, satisfactio*) et expose les doctrines religieuses qui mettent en œuvre des conceptions du droit romain (l'État et le monde, relations entre l'homme et Dieu, doctrine trinitaire exposée à l'aide de principes de droit civil et de droit public, idée de Dieu, concept d'église, magistrature épiscopale, etc.). La seconde section rapporte dans leur contexte immédiat et presque sans commentaire les principaux termes de droit privé, de droit pénal, de procédure civile, de droit public et de droit religieux.

On se rendra compte sans peine de l'intérêt de cette étude. Elle n'offre aucune synthèse il est vrai, mais, en comparant la pensée de nos deux auteurs avec les idées juridiques de l'époque et en expliquant celles-là par celles-ci, elle aide à comprendre avec plus de précision la littérature chrétienne d'Afrique. Rien d'excessif d'ailleurs : on admet et on montre que le vif coloris juridique des écrits du maître se dégrade chez Cyprien et que l'on assiste chez ce dernier à la formation d'un droit original chrétien (voir à ce sujet Fogliani, *Bull.* n° 289).

Un index avare empêche cette mine précieuse de donner son plein rendement. D. B. R.

976. C. Marchesi. *Questioni arnobiane.* — Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 88, 2 (1928-29) 1009-1032. IVe s.

Étude soignée de trois questions choisies : 1. *Dieux et démons* : Arnobe, le premier parmi les auteurs chrétiens, distingue les démons des dieux païens, ceux-là esprits malfaisants, ceux-ci, s'ils existent, dieux inférieurs (*dii minores*), intermédiaires entre le Dieu suprême et la créature. 2. *Le Christ et Épicure* : le Christ, d'après Arnobe (I, 38), aurait donné aux problèmes les plus hétéroclites une réponse précise. On a cru discerner dans cette peu évangélique opinion un parallèle avec l'éloge d'Épicure par Lucrèce. M. M. l'admet, mais ne voit dans cette citation implicite qu'un procédé polémique, mi-fiction, mi-plaisanterie : la réponse du Christ à toutes ces vaines questions consiste à faire accepter à l'homme son ignorance. 3. *La responsabilité du péché* : exégèse du texte (I, 49) : *cum naturalis infirmitas peccatorem hominem faciat, non voluntatis sed iudicationis electio.* M. M. restitue avec ce *sed* la leçon du seul manuscrit connu de l'*Adversus nationes* à laquelle s'est substitué dans les éditions un *seu*. L'orthodoxie d'Arnobe en dépendait. La faute consiste non pas dans

le choix de la volonté infirme, mais dans l'aveuglement (*obstinata perversitas*) de l'esprit qui refuse de se soumettre à l'évidence de la révélation chrétienne. Arnobe n'est pas, tant s'en faut, un prodige de pureté doctrinale. N'y a-t il pas trop de hâte toutefois à l'accuser d'ignorer le péché originel et la rédemption parce qu'il ne voit dans le Christ que l'*extinctor mortis* et le dispensateur de l'immortalité (p. 1025)? D. B. R.

Ve s. **977.** M. S. Weglewicz. *Doctrina S. Hieronymi de SS. Eucharistia.* — Romae, Pustet, 1931 ; in 8, 114 p.

L'auteur fait ici ses premiers pas, encore hésitants, dans la carrière. Il a rassemblé avec diligence les quelque 60 textes qui, dans l'œuvre de S. Jérôme, ont trait à l'Eucharistie. Il a pris soin de ne pas s'embarrasser des ouvrages contestés — sauf une allusion assez inutile au *Comes Hieronymi* p. 19. Divisant sagement sa matière en deux sections, il traite d'abord de la place qu'a occupée l'Eucharistie dans la vie spirituelle de Jérôme. Pourquoi introduire déjà dans cette partie des éléments empruntés à la doctrine eucharistique, objet de la seconde section? Les pages 16 à 18 seront reprises plus tard (notamment le texte cité p. 17 est étudié p. 67) ; les paragraphes *Theologia eucharistica* et *Doctrina de sacrificio missae* font double emploi avec la seconde partie.

Celle-ci, réservée à la doctrine, recueille d'abord le lexique eucharistique de Jérôme. Viennent alors les pages essentielles du livre : sur la présence réelle, la communion, le sacrifice. On s'attend à une étude fouillée, la matière étant par endroits délicate. Hélas ! tout se borne à une rapide esquisse. Les textes de base sont expédiés en quatre pages (p. 59 à 62). Traitement insuffisant. Ce que cette dissertation fournira, c'est un répertoire à peu près complet, une somme de textes, que les listes réunies en fin du volume aideront à classer et à étudier. Bien des idées justes sont émises dans cet essai, qui eut dû être poussé plus vigoureusement. D. B. C.

978. L. Visman. *S. Augustinus en S. Thomas. Doctores veritatis.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 665-685.

Le principal de cet article expose comment Augustin et Thomas ont communément posé au principe de toute leur perspective intellectuelle la nécessité de la révélation. La seconde partie esquisse comment l'un et l'autre se sont employés au service de cette révélation. D. B. C.

979. S. M. Zarb. O. P. *S. Augustinus' leer over de verschillende beteekenissen der H. Schrift.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 615-642.

Méthodiquement classées, les questions que posent les exégètes sur les sens de l'Écriture d'après S. Augustin sont examinées avec précision ; tous les textes essentiels sont cités. L'auteur estime, avec beaucoup d'autres, qu'effectivement Augustin a cru à la pluralité des sens littéraux. D B. C.

980. I. Vetter. *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi* (Religiöse Geister, 27). — Mainz, M. Grünewald, 1929 ; in 8, 216 p.

Pour se rendre compte de la place qu'occupe dans la théologie de S. Augustin le mystère du corps mystique du Christ, il n'est que de parcourir ses incomparables *Enarrationes in Psalmos*. La même doctrine se retrouve en maints autres endroits.Elle est si répandue que M. Adam l'estime prépondérante dans la piété d'Augustin (cfr *Bull.* n° 686).

Le volume de M. V. est donc important. Il groupe les textes sous trois chefs : ce qu'est le *Corpus Christi* ; comment il est constitué ; comment il vit.

Ce répertoire est riche de passages bien classés. Est-il besoin d'ajouter qu'il aurait pu être encore notablement augmenté? La doctrine elle-même mériterait un commentaire plus approfondi. D. B. C.

981. I. Sestili. *Augustini philosophia pro existentia Dei.* — Miscellanea agostiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell' Ordine eremitano di S. Agostino nel xv centenario dalla morte del santo dottore. II. *Studi agostiniani* (Roma, Tipogr. poliglotta vatic. 1931 ; in 4, xxxvi-1043 p.) 765-793.

Modestement, l'auteur se défend d'avoir voulu dire du nouveau sur une question tant de fois traitée. Au moins lui reconnaîtra-t-on le mérite d'avoir dégagé parfaitement le problème essentiel.

C'est en fonction du néoplatonisme qu'il faut envisager la théodicée de S. Augustin. Le problème serait assez simple si le philosophe chrétien n'avait altéré plusieurs des pièces maîtresses du système de Platon. Le seul fait d'avoir situé en Dieu les idées transpose tous les problèmes sur un plan nouveau, y compris celui de l'illumination.

Pour l'auteur, la lumière illuminatrice n'est pas extrinsèque à l'esprit mais relève de ses forces natives. Pas d'intuitionnisme donc. La preuve déduite des idées se ramène à celle qu'exprime S. Thomas : *Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa verita e, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis* (*C. Gent.* 2, 84).

Tous n'admettent pas ce thomisme de S. Augustin (cfr *Bull.* n° 464, 546, 704 et *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p.303) mais on reconnaîtra qu'il n'a jamais été mieux défendu que dans ces pages averties. D. B. C.

982. A. Masnovo. *L'ascesa verso Dio in S. Agostino.* — S. Agostino. Publicazione commemorativa del xv centenario della sua morte. Rivista di Filosofia neo-scolastica, supplemento speciale al volume XXIII (Milano, Vita e pensiero, 1931 ; in 8, 510 p. L. 50) 31-41.

Esquisse de la voie qui conduit à affirmer Dieu, d'après S. Augustin : avant son contact avec les doctrines néoplatoniciennes et depuis ce moment décisif de sa pensée. D. B. C.

983. J. LEBRETON. *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 821-836.

Cette monographie illustre la fermeté théologique d'Augustin. La claudicante attitude des Pères des quatre premiers siècles en ce qui concerne les théophanies, est remplacée chez lui par une nette doctrine, appuyée sur le fait de l'égalité des Personnes dans l'immutabilité et l'invisibilité. Sans aucune polémique ni violence, le grand Docteur fait voir que les textes d'Écriture ne peuvent s'entendre du Fils plutôt que du Père ou de la Trinité entière. Avec un sens juste des valeurs, Augustin ne manque pas de distinguer le *sujet* des théophanies d'avec la *maniere* dont elles se sont produites. Ici la certitude de foi n'existe plus. Augustin estime que la puissance divine s'est servie des substances matérielles, par le ministère des anges.

Le P. L. présente avec une rare clarté et ordonne parfaitement ce chapitre suggestif de la théologie augustinienne. D. B. C.

984. P. ROSSI. *Le evoluzioni cicliche del mondo secondo Sant' Agostino.* — S. Agostino (voir nº 982) 42-56.

Expose les opinions d'Augustin au sujet de l'éternité du monde. Examine brièvement le point de vue scientifique. D. B. C.

985. C. BOYER. *La théorie augustinienne des raisons séminales.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 795-819.

De ton pacifique et de pensée judicieuse, cette étude me paraît donner la vraie pensée d'Augustin. Voici comment l'auteur la condense : « Les raisons séminales sont des principes créés de développement qui, insérés dans des parties déterminées de l'univers au premier jour du monde, se sont déployés, sous l'action divine et avec le concours des circonstances favorables, jusqu'à produire d'abord les premiers individus des diverses espèces et par eux tous les êtres vivants, plantes et animaux. Il y en avait d'autant de sortes qu'il y a d'espèces diverses (p. 89) ». Le cadre scientifique d'Augustin est donc le fixisme. Mais qui ne voit que ses sympathies philosophiques n'auraient pas manqué à un système transformiste respectueux de la révélation consignée dans les saints Livres ? D. B. C.

986. R. JOLIVET. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). — Paris, J. Vrin, 1931 ; in 8, VIII-209 p.

De la seconde partie de cet ouvrage (pour la première, voir *Bull.* nº 1066), l'auteur avait tracé l'esquisse dans une étude antérieure (cfr *Bull.* nº 362). Il la développe aujourd'hui et montre en même temps le dessein qu'il poursuit en s'y attardant. Le problème du mal, considéré dans deux de ses aspects

essentiels : la doctrine du mal et celle de la Providence, est du nombre de ceux qu'on doit tenir pour essentiels à une philosophie Ils offrent donc un excellent exemple pour l'étude des influences d'un penseur sur un autre ; dans l'espèce celle de Plotin sur S. Augustin.

M. J. procède avec vigueur et délicatesse. Il analyse l'idée du mal dans Plotin et montre qu'elle se rattache à celle de matière. Elle est donc entachée d'un certain dualisme et d'un absolu déterminisme, par quoi l'on est conduit à l'optimisme résigné des païens, mais aussi à assimiler le mal moral au désordre physique, ce qui est la négation même de la moralité. De telles conceptions s'opposent radicalement au christianisme. S. Augustin contredit donc à fond Plotin sur ces points. Il n'en est que plus notable qu'il lui emprunte si visiblement du point de vue formel.

On aboutit à des conclusions parallèles, en analysant la notion de Providence dominée, chez Plotin, et comme paralysée par un déterminisme panthéistique. Il faut conclure à la foncière indépendance d'Augustin. « Ce n'était pas Augustin qui devenait néoplatonicien, mais Plotin qui devenait chrétien : Augustin le transformait en sa propre substance (p. 100) ».

Élargissant ses vues, M. J. en vient à déduire de son étude et de celle sur Aristote et S. Thomas (*Bull.* n° 1066) la notion de philosophie chrétienne, dont l'existence est garantie, dit il, par la manière identique dont réagissent S. Augustin en face de Plotin et S. Thomas devant Aristote : la foi chrétienne leur imposait une philosophie.

Je crois qu'il y a équivoque et qu'il est essentiel de la dissiper. La conclusion est correcte si l'on veut dire que la foi chrétienne contient des vérités qui, en soi, sont d'ordre philosophique : existence d'un Dieu personnel, d'une Providence, spiritualité, immortalité de l'âme, libre arbitre, création, etc. Mais si l'on entend par philosophie un système métaphysique un peu complet, on doit contester qu'il existe une philosophie chrétienne : la foi n'a déterminé que quelques vérités philosophiques et l'Église n'a canonisé aucun des systèmes qui s'efforcent d'insérer dans une chaîne continue ces solides anneaux.

D. B. C.

987. J. Rivière. *Contribution au « Cur Deus homo » de saint Augustin.* — Miscellanea agostiniana (voir n° 981) 837-851.

Sans un contact prolongé avec la tradition patristique et scolastique sur la rédemption, il eût été impossible d'écrire cette note admirable de nuancé. S'emparant d'un texte des *Tractatus in Joannem* (41, 4-5) auquel répond un passage de l'*Enarratio* du ps. 64 (n. 6), M. R. montre non seulement que sur la délivrance et la réconciliation de l'homme Augustin propose la doctrine catholique sans s'embarrasser de la donnée juridique des droits du démon, mais qu'il prélude à la réflexion théologique au sujet de la nécessité de la rédemption par le Christ. Il le fait dans le sens qu'accentuera plus tard S. Anselme. Sans doute ce n'est encore qu'une indication et une promesse, mais elle suffit à assurer la continuité théologique et à marquer sur ce point encore, le rôle hors de pair du Docteur d'Hippone.

D. B. C.

988. A. D'ALÈS. *Muscipula.* — Rech. Sciences rel. 21 (1931) 589-590.

Dans le Psautier africain comme dans les *Enarrationes in psalmos, muscipula* correspond au *laqueus* de la Vulgate. Le mot a donc acquis, dès cette époque, le sens générique de piège. M. Rivière faisait déjà ces remarques, ici-même, il y a trois ans (*Muscipula diaboli* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 484-496 ; cfr *Bull.* nº 291) et multipliait les citations augustiniennes comme les références à la littérature africaine. D. B. R.

989. F. S. MUELLER. *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis?* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 885-914.

Dans cette longue dissertation l'auteur s'attache à prouver que le texte célèbre *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi ; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi* (*Op. imperf.* IV, 122) contient une affirmation de l'Immaculée Conception. La doctrine générale d'Augustin ne s'y opposerait pas et le contexte immédiat l'exigerait.

Ayant moi-même publié quelques pages sur ce sujet, j'ai examiné avec une particulière attention la thèse du P. M. J'aurais à nuancer mon exégèse de 1921, mais non dans le sens de P. M. (*Notes sur des textes de saint Augustin relatifs à l'Immaculée Conception.* Compte rendu du Congrès marial de Bruxelles. Bruxelles, Vromant, 1921, p. 84-92).

Marquons d'abord les accords. Il est clair que *renascendi* peut s'entendre d'une postériorité simplement logique. Il est certain aussi que l'exégèse de M. Saltet a le double défaut de reposer sur une lecture arbitraire et de mettre sous la plume d'Augustin un raisonnement par trop subtil. On peut soutenir aussi que *caro peccati* appliqué à Marie peut ne vouloir exprimer qu'une souillure « de *droit* », sans que, en réalité, la Vierge ait été maculée.

Si l'on admet qu'à cette possibilité répond le fait réel et, en plus, que S. Augustin a correctement répondu à Julien, il ne reste qu'à conclure comme le P. M. Mais nous manquons d'indication précise qui nous permette, sans plus, d'atténuer avec confiance le sens de *caro peccati.* D'autre part, la teneur de la réponse à Julien ne laisse-t-elle pas place pour quelque doute sur sa valeur apodictique ?

Si le P.M. avait mis en évidence le sentiment d'Augustin sur la sainteté de Marie, et surtout son fondement traditionnel et vivant, il aurait pu conclure, je crois, qu'Augustin n'était pas absolument tranquille et que par là-même il gardait le dépôt où plus tard on retrouverait l'Immaculée Conception. J'espère revenir bientôt sur ce sujet. D. B. C.

990. C. ROMEIS O.F.M. *Die Natur in der Uebernatur nach der Lehre des hl. Augustin.* — Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. Schwarz in Tyrol, 3.-7. September 1929 (Sigmaringen-Groheim, Franziskanerkloster, 1930 ; in 8, 218 p. Mk. 5) 33-53.

L'étude détaillée de la doctrine augustinienne conduit forcément à scruter

longuement un point de vue. On risque ainsi de ne plus assez considérer l'ensemble. D'autre part, les expositions plus synthétiques sont facilement superficielles.

C'est le grand mérite des pages du P. R. d'allier à une précision minutieuse l'ampleur de la perspective. Son article est merveilleusement clair, concis et documentaire. Parcourant l'œuvre entière du grand Docteur, il y montre comment la nature subsiste sous la grâce divine et collabore avec elle. Aucune littérature, aucune fleur. Çà et là quelque tendance à moderniser la pensée, par exemple à propos de la grâce sanctifiante. Tout est traité un peu vite, évidemment, et sans toujours tenir compte qu'Augustin a évolué. Le problème de la liberté sous la grâce est de ceux qui souffrent le plus de ce raccourci. Le P. R. aide à comprendre qu'il faut se garder soigneusement de trop déduire des formules augustiniennes, dont la forme trop nette doit souvent être corrigée par les nuances que l'écrivain n'a exprimées qu'ailleurs. D. B. C.

991. A. M. Jacquin. *La prédestination d'après saint Augustin.* — Miscellanea agostiniana (voir n° 981) 853-878.

Après tant d'autres, le P. J. donne dans ces pages une esquisse de la doctrine augustinienne. Il ne cherche pas à approfondir et ne se flatte pas d'avoir dit du neuf. Il a visiblement tendu à ne pas laisser influencer l'historien qu'il est par le théologien qu'il est aussi. L'aisance de l'exposé a souffert de ce louable raidissement. Mais on comparera utilement ces pages avec celles du P. Saint-Martin recensées au n° 604 de ce *Bulletin.* D. B. C.

992. J. Hohnjec. *Volja-predestinacija. Odlonck iz Avguštinove teologije.* — Bogoslovni Vestnik 10 (1930) 201-234.

Autant qu'on en peut juger par le sommaire latin que la pitié des auteurs prépose à cet article, celui-ci est d'esprit modéré, se gardant des excès d'école, avec peut-être la tendance à harmoniser et à canoniser les opinions d'Augustin. La première partie traite de la liberté sous la grâce, la seconde de la prédestination en général. D. B. C.

993. F. Pelluzza. *La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino.* — S. Agostino (voir n° 982) 167-181.

Excellent aperçu. L'auteur met quelque malice à renvoyer dos à dos les théologiens modernes qui cherchent dans S. Augustin des appuis pour leurs thèses. Le docteur d'Hippone a prêché inlassablement la nécessité du secours divin pour tous les actes. Le comment de cette action de la grâce n'a jamais fait l'objet de ses réflexions. Quant à retrouver chez lui, tant pour la question de l'essence de la grâce efficace que pour celle de son infaillibilité, des indices sérieux de ses préférences, c'est entreprise vaine : à côté du texte à saveur thomiste on en trouve d'autres que le plus pur moliniste goûtera avidement. M. P. recueille en souriant les éléments de ce « sic et non ». D. B. C.

994. O. Bardenhewer. *Augustinus über Röm. 7, 14 ff.* — Miscellanea agostiniana (voir n° 981) 879-883.

Le vénérable auteur de ces quelques pages n'a pas eu connaissance de la vigoureuse étude qu'a publiée récemment sur le même sujet H. Jonas (cfr *Bull.* n° 369). Celui-ci s'était attaché davantage à dégager des efforts d'Augustin sa pensée dernière sur les rapports entre la grâce et la liberté. Mgr B. préfère insister sur l'erreur d'exégèse dans laquelle la polémique l'a fait tomber. Il est clair, dit-il, que l'Apôtre parle, en ce passage, de l'homme tel qu'il était *sub lege*. D. B. C.

995. A. Galli O.F.M. *Saggio sulla analisi psicologica dell' atto di fede in S. Agostino.* — S. Agostino (voir n° 982) 182-219.

Contribution remarquable. L'auteur entend ne faire aucune « philosophie » et se borner à la constatation psychologique. Il se défie de toutes les métaphores littéraires et, impitoyablement, cherche par un travail comparatif à fixer ce qu'elles recouvrent. Il écarte, en passant, les interprétations « extatiques » du Livre VII des *Confessions* et d'autres passages. Il ne croit pas qu'Augustin ait admis la vision immédiate de Dieu ici-bas, etc. La part de l'intelligence et de la volonté à chaque étape de l'itinéraire vers Dieu, tel est le sujet scrupuleusement étudié par le P. G. dans les écrits du grand converti.

La conclusion est que S. Augustin ne formule pas de système philosophique sur les questions qui touchent à l'acte de foi. Il a seulement analysé son expérience religieuse ; de là l'immense valeur et la limitation de sa pensée.

Cette étude est d'un très notable intérêt documentaire : elle relève strictement de la psychologie expérimentale. D. B. C.

996. D. Bassi. *Le beatitudini nella struttura del « De sermone Domini in monte » e nelle altre opere di S. Agostino.* — Miscellanea agostiniana (voir n° 981) 915-931.

Par une suite de combinaisons, Augustin réussit à amalgamer l'exposition des béatitudes avec celle des dons du Saint-Esprit et celle des demandes du Pater. Préparée dès le *De Quantitate animae* et le *De vera religione*, cette construction s'étale dans le *De sermone Domini in monte.* On la retrouvera dans le *De doctrina christiana,* dans les *Confessions*, dans le *De sancta virginitate*, dans le *Sermon 347* et jusque dans la *Lettre à Maxime*, qui date de 415. Augustin y tenait donc beaucoup. M. B. en montre la raison : c'est que, dans cet exposé en 7 parties, il résumait ses vues sur l'ascèse chrétienne.

Il était bon de souligner l'importance de ce traité dans l'œuvre d'Augustin. Il n'est pas inutile d'ajouter que, ainsi envisagés, les dons du Saint-Esprit n'apparaissent pas baignés dans la lumière mystique où l'on s'est plu à les considérer depuis. D. B. C.

997. M. Roberti. *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristica tratto dall' esame delle fonti agostiniane.* — S. Agostino (voir n° 982) 305-366.

998. E. Albertario. *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in Sant' Agostino.* — S. Agostino (voir n° 982) 367-376.

L'étude de M. R. est d'une rare valeur. L'influence chrétienne sur le droit romain, réelle, demeure peu sensible. Quelle fut en somme l'attitude juridique des chrétiens? Peu d'auteurs se sont appliqués à rechercher les faits sans parti pris ou sans négligence. M. R. accepte, comme point de départ, le plus important : l'État païen étant, aux yeux des chrétiens, corrompu, la nouvelle religion s'est constituée et développée en marge des institutions existantes. Ainsi s'esquissa un droit indépendant, basé sur les principes moraux que méconnaissait le droit romain. Ce fut l'œuvre des trois premiers siècles chrétiens. Le IVe entreprit d'éprouver ces normes au contact de la liberté politique. Tâche lourde et lente. Quelle part y prit S. Augustin? Il posa des principes nouveaux, fortifia de son autorité plusieurs théories juridiques antérieures, opéra la synthèse de normes éparses. L'auteur parcourt patiemment les chapitres du droit : principes, applications aux personnes, aux biens. Pour chaque cas, il relève avec finesse l'apport augustinien.

Cette contribution est probablement la meilleure du livre.

La brève étude de M. A. lui servira de complément sur deux points importants. D. B. C.

999. H. van Lieshout. *Augustinus en de Ouden over de deugd.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 717-751.

Très notable exposé. L'auteur parcourt rapidement mais sérieusement l'enseignement des philosophes de l'antiquité sur la vertu. L'intellectualisme y prime avec excès. La simple esquisse de la doctrine augustinienne suffit à marquer la distance et à quel niveau le christianisme a su élever la morale. Il n'en est que plus intéressant de constater, avec le P. v. L., combien souvent et avec quelle largeur de vues le Docteur chrétien emprunta néanmoins aux anciens. D. B. C.

1000. E. Neveut. *Formules augustiniennes. La définition du péché.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 617-622.

Bonnes précisions sur la définition donnée par Augustin dans le *C. Faustum* (22, 27), reprise et commentée par S. Thomas et désormais classique : *Dictum vel factum vel concupitum aliquid contra legem aeternam.*

L'auteur montre que, donnée en vue d'expliquer certains actes difficiles des patriarches, la définition n'est absolument rigoureuse pour tout péché que moyennant des commentaires assez subtils — ce qui, pour une définition, est toujours fâcheux. D. B. C.

1001. A. Oddone S. J. *La dottrina di Sant' Agostino sulla menzogna e la controversia con San Girolamo.* — S. Agostino (voir n° 982) 264-285.

Augustin n'a certes pas biaisé dans la question morale du mensonge. Il est aussi catégorique que possible sur sa malice intrinsèque et sur son illicéité ab-

solue. On sait à quelles subtilités exégétiques il a recouru pour expliquer certains faits de l'histoire juive.

Provoquée par une controverse avec S. Jérôme, cette doctrine ferme s'est imposée à la conscience chrétienne, sans résistance.

Le P. O. expose tout cela clairement. Il termine par un paragraphe sur le mensonge et les « exigences de la vie ». Dans un principe énoncé par le saint docteur, il faut voir, dit-il, la justification de la « restriction mentale » entendue sainement. D. B. C.

1002. P. GEROSA. *S. Agostino e l'imperialismo romano.* — Miscellanea agostiniana (voir nº 981) 977-1040.

L'étude de M. G. commence par une revue critique des opinions récentes sur le sujet. Elles sont diverses et contradictoires. Signe presque infaillible que la solution est à chercher sur un plan plus élevé.

Que pense Augustin de l'État romain conquérant ? Si l'on se met au point de vue définitif de la philosophie de l'histoire telle qu'il la concevait, à savoir de l'opposition entre les deux cités, on doit conclure qu'Augustin répudie le principe de l'impérialisme : Rome est pour lui à la tête de la cité terrestre. Seulement la loi providentielle qui régit ici-bas toutes choses, les mauvaises comme les bonnes, a fait éclore à Rome d'admirables vertus et s'est servie des ambitions terrestres pour des fins plus hautes. Ainsi se réconcilient, dit M. G., les contraires. D. B. C.

1003. T. BRANDSMA. *De grondgedachte van het geestelijk leven bij S. Augustinus.* — Thomist. Tijdschr. 1 (1930) 686-701.

Reconnaissant que l'on voit généralement dans la charité le centre de l'enseignement d'Augustin sur la vie intérieure, le P. B. se demande cependant s'il n'est pas plutôt dans l'« union à Dieu ». L'article n'est qu'un exposé de la doctrine augustinienne en fonction de ce point de vue.

Question presque purement formelle, car charité et union à Dieu sont bien proches. La nuance proposée par le P. B. me paraît cependant tout à fait justifiée : la vie intérieure d'Augustin est une longue aspiration vers Dieu. Le cri par lequel s'ouvre le livre des *Confessions* a rempli son âme et commandé sa pensée intérieure. D. B. C.

1004. A. LEPKA. *L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane.* — Rev. Hist. ecclés. 27 (1931) 572-579.

Elle est plutôt mince et semble se réduire à deux points. 1. Usage d'un argument *ad hominem*. Pour Julien, le péché n'étant ni nature ni substance ne peut être transmis avec la nature humaine. Marius accepte le raisonnement mais substitue la mort au péché. 2. Marius énumère vingt-trois titres ou attributs du Christ et tire argument de leur universalité. Le P. L. fait remarquer que l'argument fondamental de Marius est le fait de la rédemption et qu'en cela il dépend de S. Augustin. Ajoutons que précisément ces vingt-trois titres se ramènent à celui de rédempteur et qu'ils en expriment divers aspects. L'argument n'est donc pas fort neuf et Marius se borne à le développer un peu. D. B. R.

1005. C. Smits O.F.M. *Ephese en het Pelagianisme.* — Studia catholica 7 (1930-31) 446-456.

Le pélagianisme a été condamné au concile d'Éphèse (431). Sans doute y avait-il des pélagiens parmi les partisans de Nestorius. Mais y a-t-il, comme l'a cru Cassien (en dépendance d'un passage de S. Augustin, *Opus imperf.* 4, 84 ?), un lien historique entre le pélagianisme et le nestorianisme ? Non, les sources excluent cette supposition. D. M. C.

1006. J. Madoz S.J. *El Concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patristica.* — Estudios ecles. 10 (1931) 305-338.

Le Concile d'Éphèse, que le *Commonitorium* loue pour son respect de la tradition patristique et qu'il veut prendre pour modèle de sa propre méthode d'argumentation, n'est que l'occasion d'un commentaire étendu du canon de Vincent de Lérins. Le P. M. entoure son exposé d'une brève description des procédés d'argumentation patristique avant (I) et après (III) le concile d'Éphèse ; mais ceci, d'après Vincent. A remarquer plus spécialement un excursus sur les *magistri probabiles.* D. B. R.

1007. L. Hertling S.J. *Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bussgeschichte.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 109-122. VIe s.

1008. L. Hertling S.J. *Hagiographische Texte zur Bussgeschichte des frühesten Mittelalters.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 274-287.

Le P. H. a rassemblé sous ces titres deux séries de textes allant, la première du VIe au XIIe siècle, la seconde du IVe au VIIe, soit en tout 83 extraits des *Acta Sanctorum.* Encore que les récits hagiographiques ne décrivent que des « untypischeFälle (p.275) »,la pénitence y joue cependant un rôle suffisamment important et varié pour que l'historien soit invité à en tenir compte. Le P. H. rend donc un service appréciable en formant ce florilège, facile à consulter. D. M. C.

1009. G. Fritz. *Orange (deuxième concile d').* — Dict. Théol. cath. 11 (1931) 1087-1103.

M. F. s'en tient, pour la provenance des canons d'Orange, à l'opinion de P. Lejay : les 8 premiers canons (et le dixième) sont de Césaire ; Rome ajoute 16 sentences de Prosper ; Césaire les retouche un peu et y joint une préface et une profession de foi finale. C'est pour l'instant l'opinion la plus satisfaisante. Par contre M. F. rejette l'hypothèse de Lejay — ainsi que d'ailleurs celle de Malnory — touchant l'occasion du concile. Il veut que ce dernier soit dû simplement « à l'initiative de Césaire qui voulait faire prévaloir la doctrine de S. Augustin contre les derniers tenants du semi-pélagianisme en Gaule (c. 1089) ».

C'est peu. Nous aurons l'occasion de revenir sur la question dans un travail sur les sources d'Orange II. Je n'ai pas trouvé mentionnés dans l'article les

Capitula de Namur (apparentés à ceux de Trèves-Lucques), ni dans la bibliographie les études de dom Morin sur Césaire (*Rev. bénéd.* 1896 et 1904).

D. M. C.

1010. A. VAN DE VYVER. *Cassiodore et son oeuvre.* — Speculum 6 (1931) 244-292.

M v. d. V. replace d'abord le *curriculum vitae* de Cassiodore dans le cadre de l'histoire politique et militaire contemporaine. A vrai dire, c'est plus qu'un cadre : le héros s'y égare parfois et l'on s'émeut de le retrouver inopinément aux détours de ce labyrinthe. M. v. d. V. ne croit pas que Cassiodore se soit fait moine. L'argument que l'on tire habituellement de sa *conversio* ne vaut pas : *conversio* ne désigne nécessairement ni la vie monastique ni même la retraite dans un monastère et le mot se rencontre plus d'une fois dans le sens de vie édifiante. D'autre part, quelques indices semblent exclure l'hypothèse de la profession monastique de Cassiodore. Le Commentaire des Psaumes est la première œuvre de Cassiodore après sa *conversio* : M. v. d. V. croit qu'il date de 540 environ et qu'il a été composé peu après le *De anima*.Cependant, pour les raisons qu'on vient de dire, il ne sera plus nécessaire de faire remonter à cette même époque la fondation du monastère de Vivarium.

Réserve faite de son application à Cassiodore, l'interprétation large du mot *conversio* paraît bien justifiée. On s'étonnera néanmoins que M. v. d. V. ne fasse entendre qu'une cloche et que, citant à ce propos Schanz et Friedrich, il ne mentionne pas dom CHAPMAN, *Saint Benedict and the sixth century* (1929) auquel il se réfère ailleurs (p. 261, n. 1).

L'œuvre littéraire de Cassiodore est soumise à la plus scrupuleuse analyse. M. v. d. V. s'attache à discerner la part qui lui revient personnellement et celle de ses collaborateurs. Les dernières pages sont consacrées a l'étude des *Institutiones*, des additions dont leur auteur les pourvut, des remaniements qu'il leur fit subir et de leur sort dans la tradition manuscrite. L'étude fort érudite de M. v. d. V. est accompagnée de notes abondantes et bourrée de remarques pleines d'intérêt qui, d'ailleurs, ne perdraient rien à être rejetées dans les notes : on faciliterait ainsi la lecture du texte que le style un peu dur rend parfois pénible. La documentation est de premier ordre. D. B. R.

1011 J. RIVIÈRE. *Le dogme de la rédemption au début du moyen-âge.* VIIIe s. — Rev. Sc. relig. 11 (1931) 353-381 ; 568-589.

M. R. poursuit avec sa compétence habituelle son enquête complémentaire sur la sotériologie, contre les destructions de J. Turmel (cfr *Bull.* n° 74, 165, 297). Les deux articles que nous analysons étudient la *Persistance de l'ancienne théologie* entre le VIIIe et le XIe siècle.

D'abord *Le « droit » du démon.* En somme, on s'en tient aux affirmations et même aux formules patristiques, affirmations et formules qui sont loin d'impliquer un droit strict, indépendant de la *permissio* divine. Puis, *La loi de « justice »*. Elle n'est plus telle que Dieu soit rigoureusement tenu d'y obtempérer. Elle se réduit à une loi de convenance (c'est-à-dire de sagesse divine). Même, au fond, comme le montre très finement M. R., chez les plus exigeants : Bruno et le Pseudo-Bède, dont d'ailleurs la sotériologie fait plutôt,

au regard de la tradition antérieure, « figure de phénomène isolé » (p. 377). Cependant la remarque est importante, car la théorie de Bruno sera bientôt signalée par Anselme et l'école d'Abélard comme assez répandue : *dicere solemus, quidam dicunt.*

Application de la justice. A côté de quelques survivances, plutôt littéraires, de l'idée de rachat au démon, on trouve maintenues les conceptions déjà vieilles de la revanche et de l'abus de pouvoir (avec l'idée subsidiaire d'un piège tendu au démon). Il arrive même qu'on les trouve réunies chez un même auteur.

Le démon dans l'ensemble du plan divin. La lutte entre le Christ et le démon est loin d'être le seul ou même le principal thème de la sotériologie du haut moyen âge. La réconciliation avec Dieu par voie de sacrifice est au premier plan. On trouve même, çà et là, l'idée de substitution pénale et de satisfaction qui nous oriente vers S. Anselme. M. R. croit apercevoir en quelques textes jusqu'à de timides essais de systématisation où la procédure du rachat se subordonne à l'idée de sacrifice. D. M. C.

1012. H. Thurston. *Did Pope Gregory II. sanction bigamy?* — Month 157 (1931, I) 320-331.

Conclusion d'une controverse (*Church Times* 20, 27 février et 6 mars 1931) sur le sens à donner à la lettre du pape Grégoire II, en date du 22 novembre 726. Répondant à une question de S. Boniface, le pape admet que le mari d'une femme malade se remarie. D'après F. Hood (*Church Times* 20 février et 6 mars 1931), il s'agit d'une infraction à la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Dom Chapman (*ibid.* 27 février 1931) suppose qu'il s'agit *in casu* d'une union entre non-chrétiens. Le P. Joyce (*ibid.* cfr *Month,* juin 1931 p. 540-543) croit plutôt qu'il s'agit d'un mariage non consommé (cfr Roland Bandinelli). Il argue de la coutume des *child-marriages,* assez répandue au moyen âge.

Le P. Thurston pense, avec raison, que le sens obvie est celui que donne M. H. D'ailleurs la lettre de Grégoire n'est pas un document isolé. Le P. T. cite notamment le *Dialogus Egberti* (Egbert est un correspondant ou un ami de S. Boniface), le *Poenitentiale Theodori* (dont le P. T. ignore la récente édition, *Bull.* n° 564), les conciles de Verberie 756 et Compiègne 757. D. M. C.

1013. C. De Clercq. *A propos de la formule de Baptême « in nomine Jesu ».* — Collectanea Mechliniensia 5 (1931) 313-318.

M. De C. appelle l'attention sur un document trop oublié : le synode tenu en 796 *ad ripas Danubii.* La formule baptismale *in nomine Jesu* y est donnée manifestement comme acceptable à côté de la formule trinitaire. Le texte peut servir à éclairer — est-ce d'ailleurs bien nécessaire ? — un passage analogue, et sans doute littérairement apparenté, de la réponse de Nicolas I (866) *ad Bulgaros.*

Certains détails de l'interprétation du document synodal nous plaisent moins. P. 316, il est dit que la formule *in nomine Jesu* est donnée comme illicite quoique valide. Le *sicut cuiusdam horum idiotarum professione comperimus,* qui implique un blâme, ne porte pas précisément sur le membre de phrase *in nomine*

Iesu Christi, mais sur tout ce qui précède, c.-à-d. sur le baptême d'où sont absentes la profession de foi préalable du candidat et la formule baptismale (trinitaire ou christologique), en d'autres mots sur le baptême qui *sola aqua solum corpus abluit* (ce texte-résumé est omis par M. De C.).

En outre M. De C., en analysant la partie essentielle de notre pièce, parle de « trois hypothèses... grammaticalement présentées de la même façon », « trois moyens dont le second — et aussi le troisième — est à lui seul efficace (p. 316) ». Voyons le texte : *Illi vero qui ab intilleratis clericis baptizati existunt et, cum intinguerentur in aqua,* nec illi *fidem, quia nesciebant, professi sunt,* nec ille, *qui baptizabat, dixit : Baptizo te* in nomine *patris et filii et spiritus sancti* nec in nomine *Iesu Christi, sicut cuiusdam... sed sola aqua...* Il n'y a pas, semble-t-il, juxtaposition grammaticale des trois *nec* : le troisième ne fait pas série avec les deux premiers, mais avec *in nomine.* Il n'y pas non plus trois hypothèses, mais une seule hypothèse : le cas d'un baptême *in sola aqua,* sans acte de foi ni formule baptismale. Enfin le baptême en question n'est un moyen efficace que si du côté des candidats (*illi*) il y a profession de foi et du côté du clerc (*ille*) prononciation de l'une ou (*nec*) l'autre des deux formules baptismales. D. M. C.

1014. J. Leclerc. *L'argument des deux glaives (Luc XXII, 38) dans les controverses politiques du moyen âge : ses origines et son développement.* — Rech. Sc. relig. 21 (1931) 299-339.

L'exégèse allégorique s'est emparée de bonne heure de *Luc* 22, 38 : *ecce duo gladii hic.* De bonne heure aussi et indépendamment de ce texte, on symbolise par un glaive d'une part le pouvoir temporel, d'autre part le pouvoir spirituel. Alcuin, le premier — peut-être se souvient-il déjà de *Luc* 22, 38 —, parle de l'union des deux glaives pour symboliser la bonne entente entre les pouvoirs. Le bienfait de cette union morale est nettement rapporté à *Luc* 22, 38 par Pierre Damien.

Mais on ne s'est pas encore prévalu de notre texte pour appuyer des théories politiques. Le premier qui l'emploie à cette fin est l'empereur Henri IV qui y voit une preuve de la dualité, de l'indépendance réciproque des pouvoirs. Le second (si on néglige un texte assez obscur des *Tractatus Eboracenses*) est saint Bernard, qui y voit au contraire la preuve de l'union juridique des deux pouvoirs supérieurs dans la personne du pape.

L'interprétation de S. Bernard rallie d'abord les canonistes, puis les théologiens ; elle devient courante parmi les premiers à partir de Jean le Teutonique, parmi les derniers à partir de Guillaume d'Auxerre. Mais elle ne plait guère aux légistes, qui s'en tiennent en général à l'exégèse ancienne.

Il est remarquable que les papes ne se soient pas empressés d'adopter les théories bernardines. Il faut attendre Grégoire IX (M. L. exclut Innocent III) et surtout Innocent IV. Mais ici l'affirmation du pouvoir direct est si crue qu'à côté d'elle « les expressions de Boniface VIII dans la bulle *Unam Sanctam* paraîtront un peu pâles (p. 334) ». Devant cette emprise théocratique, les princes séculiers restent sur la réserve, un peu moins en Allemagne, semble-t-il (Frédéric II ; déclaration des princes électeurs en 1279), qu'en France,

Au XIVe s. on commence à soulever des objections au nom de l'exégèse lit-

térale. Mais l'idée était acquise. D'où lutte acharnée jusqu'à la fin du XVIIe siècle.

Deux remarques d'ordre littéraire : p. 322, M. L. cite les *Quaestiones* de B. de Lang, auteur qui « n'est pas autrement connu ». Les travaux de ces dernières années (voir notamment O. Lottin, *Rev. néoscol.* 28, 1926, p. 437) ont montré que *B. de Lang* n'est autre que *S. de Languetonia*, c. à-d. Étienne Langton. P. 317-318, M. L. oppose les idées du canoniste *Lanfrancus* et de *Laurentius Hispanus*. F. Gillmann (*Archiv. kath. Kirchenrecht* 109, 1929, p. 598-641 ; 110, 1930, p. 1-40) a montré qu'il s'agit d'un seul et même personnage : *Laurentius*. D. M. C.

IXe s. **1015.** D. De Bruyne O.S.B. *Un document de la controverse adoptianiste en Espagne vers l'an 800.* — Rev. Hist. eccl. 27 (1931) 307-312.

En décrivant les Codices 4 et 19 du Mont-Cassin, la *Bibliotheca Cassinensis* a relevé, au fur et à mesure des folios, une série de notes marginales peu remarquée jusqu'ici. Dom De B. réédite, en les groupant, quinze de ces notes, issues de la même main visigothique (les quelques notes qui restent sont-elles d'une autre main ?), et cherche à en établir le caractère et la provenance. Elles sont dirigées principalement contre un certain *Ibinhamdon*, qui était, semble-t-il, évêque catholique, par un adoptianiste espagnol des environs de 800.

L'étude de dom De B., outre qu'elle permet de fixer la date *ante quam* de deux importants manuscrits, introduit un nouveau personnage dans l'histoire de l'adoptianisme et nous fournit quelques nouvelles précisions doctrinales touchant cette controverse. D. M. C.

1016. A. Wilmart. *Une invocation de Raban Maur.* — Rev. bén. 43 (1931) 248-249.

Il s'agit d'une brève mais intéressante finale inédite du Commentaire *In Genesim*, conservée dans le *Regin. lat. 91.* D. M. C.

1017. A. Wilmart. *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme.* — Rev. bénéd. 43 (1931) 207-223.

Le *De anima* de Ratramne, conservé dans *Cambridge Corpus Christi Coll. 332* (début XIIe s.) et *Cambridge Sidney Sussex Coll. 71* (un peu postérieur à l'autre), voit enfin le jour par les soins dévoués de dom W. Opuscule important pour l'histoire de la théologie du IXe siècle. Le texte repose sur l'excellent *Corp. Christi Coll. 332.* D. W. a estimé inutile de comparer le second manuscrit qui dépend certainement de la même tradition. Oserais-je proposer comme date approximative 850-855 (cfr *Bull.* n° 78) ? D. M. C.

XIe s. **1018.** A. Michel. *Ordre. Ordination.* — Dict. Théol. cath. 11 (1931) 1193-1405.

Article consacré presque entièrement à l'histoire du sacrement de l'Ordre, institution, rite et théologie. M. M. ne vise pas à être original dans ses appré-

ciations. Sa synthèse est cependant précieuse, notamment pour la théologie médiévale de l'Ordre (surtout Bernold, Urbain II, Gandulphe, Pierre Lombard et ses successeurs), pour le sens du *Decretum pro Armenis* (M. M. paraît favorable à la thèse du Cardinal van Rossum) et pour l'interprétation du Concile de Trente (appuyée directement sur les documents authentiques). D. M. C.

1019. A. LANDGRAF. *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingiessung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik.* — Schol. 6 (1931) 42-62 ; 222-247 ; 354-380 ; 481-504.

La justification est aux yeux de la tradition chrétienne un don gratuit, une *gratia prima.* Elle n'exclut pas pour autant toute idée de préparation. M. L. cherche à savoir, dans la présente étude, ce que pensaient de cette préparation les théologiens préscolastiques.

Le maximum auquel on peut, d'après eux, arriver avant la justification est une *habilitas recipiendi gratiam, habilitas* purement passive et négative, qui s'exprime souvent en connexion avec le principe : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* M. L. compte trois manières (à peine distinctes il est vrai) de caractériser cette *habilitas* par rapport à la réception de la grâce : elle est une *causa sine qua non* ou *occasio* (Alain de Lille), un *removens prohibens* (Guillaume d'Auxerre), une *conditio quam generaliter consequitur gratia* (Langton, Godefroid de Poitiers, etc.). Cette préparation requiert-elle le secours de la grâce? La question ne semble pas posée au XIIe s. Étienne Langton commence à parler d'une *gratia eliciens* ou *excitans.* Et le Chancelier Philippe reconnaît sous l'emprise de cette grâce (pour lui la foi informe) une *dispositio immediata.* On parle aussi — et ceci au moins équivalemment dès le temps de Petrus Cantor — de *meritum de congruo* (on distingue parfois *meritum interpretativum*), qui d'ailleurs ne dit rien d'autre que l'*habilitas* passive. Car tout le monde est convaincu qu'on ne peut pas proprement mériter la justification, même lorsqu'on distingue avec Simon de Tournai une double *gratia prima,* la *gratia purgans* (*in homine sine homine*) et la *gratia ornans* (*in homine sine merito... non... sine homine*). Nous ne sommes pas loin du *processus iustificationis* élaboré vers le même temps par Pierre de Poitiers et d'autres. Si on y trouve place parfois (p. ex. *Bamberg. Patr. 136*, f. 48v et même Pierre de Poitiers) pour des éléments antérieurs à la justification, il n'est jamais question pour eux de constituer un mérite. D. M. C.

1020. A. LANDGRAF. *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 177-238 ; 403-437 ; 562-591.

Le grand intérêt des études de M. L. est dans leur documentation inédite. Les manuscrits utilisés dans celle-ci, et dont M. L. a eu la bonne idée de dresser une table (p. 589-591), dépassent les cent soixante. Mais citer à différentes reprises 160 manuscrits et au moins autant d'imprimés, en quelque 120 pages de texte, offre aussi de très sérieux inconvénients. On touche à tout, mais impossible de tout approfondir. On fait des synthèses hâtives, pratiquement invérifiables. Le présent travail est divisé en dix sections dont les titres sont

loin d'indiquer les richesses très variées du contenu, mais peuvent néanmoins aider le lecteur à retrouver la ligne générale.

M. L. s'est proposé, semble-t-il, d'y rassembler les traces préscolastiques de la *gratia*, considérée sous son aspect « adjuvant », afin de rendre intelligible l'éclosion de ce qu'on appelle aujourd'hui la grâce actuelle. A cet effet il passe en revue chez les théologiens de la *Frühscholastik* les principaux problèmes où la notion pourrait se trouver engagée : la possibilité de l'œuvre bonne avant la justification (cfr *Bull.* n° 304), l'existence et la nécessité d'une grâce avant la justification (cfr *Bull.* n° 1019), les tentatives de conciliation entre la grâce et le libre arbitre (surtout Abélard et Robert de Melun), la volonté libre dans l'état de justice originelle (nécessité de la grâce pour le *posse proficere*, non pour le *posse stare*), l'impuissance de la volonté après la chute (nécessité de la grâce pour le *posse stare* ou *posse non peccare* et pour le *posse proficere*), le redressement du *posse* par la grâce, etc.

Le résultat de l'enquête est que, si d'une part pour l'école d'Abélard, le rôle adjuvant de la grâce se réduit à la présentation extérieure du secours dont l'acceptation dépend de la volonté libre, d'autre part l'approfondissement du *posse non peccare* dans les différents états historiques de l'homme n'a pas tardé à faire voir que l'*adjutorium* de la grâce consistait dans un redressement intérieur de la *rectitudo* primitive, redressement opéré, cela va sans dire, par la grâce de justification. Pour trouver l'idée d'un secours « actuel » bien réellement distinct de la justification, soit avant soit après celle-ci, il faut attendre le XIIIe s. D. M. C.

1021. N. FICKERMANN. *Eine bisher verkannte Schrift Meinhards von Bamberg.* — Neues Archiv 49 (1931) 342-455.

On sait que l'écolâtre Meinhard de Bamberg (vers 1060) a écrit plusieurs ouvrages, notamment des ouvrages de théologie, qu'il serait intéressant de retrouver. M. F. a la bonne fortune de pouvoir lui restituer un opuscule (composé en 1062-4 ?) appelé par son auteur *De fidei symbolo compendiosum opusculum* et imprimé depuis longtemps avec cet incipit : *Ad Dominum Guntherum de fide Meginhardi praefatio.* Caspari, qui l'édita en dernier lieu, d'après *Paris Nat. 1 363* (XIIe s.), l'attribua à tort à Meginhard de Fulda (IXe s.), opinion qui fit autorité. D. M. C.

1022. F. BLIEMETZRIEDER. *Encore la lettre d'Anselme de Cantorbéry sur la Cène.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 423-429.

M. B. tout en étant favorable à l'opinion de M. Geiselmann (voir *Bull.* n° 901) ne lui reconnaît cependant qu'une « grande probabilité ». Il ne pense pas d'abord que le commencement *Nota quod...* peut nous apprendre quelque chose. Il propose de lire *Nota. Quod...*, le *Nota* n'étant dans ce cas qu'une simple addition de copiste. En outre s'il est vrai que l'*Anselmus* de *Clm 22273* désigne comme auteur de la collection Anselme de Laon, il est possible malgré tout, le cas n'est pas si rare, qu'il y ait eu erreur ou confusion. D. M. C.

XIIe s. **1023.** A. LANDGRAF. *Scholastische Texte zur Liturgie des 12. Jarhhunderts.* — Ephem. liturg. 45 (1931) 211-214.

M. L. cite quelque textes où la liturgie doit appuyer des doctrines théologiques. Notamment *Par. Nat. lat. 14443* f. 443 (Langton), *Napoli Naz. VII C. 14* (*In Sent.* f. 74v), *Vat. lat. 0754* (f. 7v, 16 *Summa*). D. M. C.

1024. A. Michel. *Ordalies.* — Dict. Théol. cath. 11 (1931) 1139-1152.

L'attitude des écrivains ecclésiastiques et des conciles jusqu'au XIIe s. est plutôt favorable. Yves de Chartres est hésitant, mais distingue la *purgatio vulgaris* (c.-à-d. les ordalies) de la *purgatio canonica.* Distinction qui fera son chemin et qui permettra de combattre l'une au nom de l'autre. Les papes qui se sont occupés de la question, Nicolas I et plusieurs de ses successeurs, s'opposent aux ordalies. M. M. estime qu'ils ne les réprouvent qu'en justice ecclésiastique (cfr Yves de Chartres, etc.). Nous croyons plus conforme à l'esprit des textes, notamment du texte de Nicolas I, l'interprétation de Gratien : réprobation sans restriction (cfr B. Schwentner, *Bull.* n° 896) D. M. C.

1025. A. Wilmart. *La collection chronologique des écrits d e Geoffroi abbé de Vendôme.* — Rev. bénéd. 43 (1931) 239-245.

Par une rare fortune on peut reconstituer avec précision la chronologie des œuvres de Geoffroi de Vendôme, grâce aux deux témoins complémentaires *Le Mans 130* et *Vat. Regin. lat. 59.* Le principal mérite de cette reconstitution revient à E. Sachur, mais comme ce dernier n'a pas pu examiner par lui-même le très important *Reg.*, D.W. rend un service signalé en reprenant brièvement l'enquête, en enrichissant ses résultats et en fournissant aux lecteurs un tableau chronologique des écrits de Geoffroi. D. M. C.

1026. C. Ottaviano. *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero.* (Biblioteca di filosofia e scienze, 11). — Roma, Tipogr. poliglotta « L'Universale », [s. d.]; in 8, 276 p. L. 25.

Dans cet ouvrage, dont nous n'avons pu que tout dernièrement prendre connaissance (ainsi que de celui relatif à Guillaume d'Auxerre, *Bull.* n° 1036), M. O. retrace, à son tour, et avec tous les détails désirables, la vie d'Abélard, d'après les sources connues (l'*Historia calamitatum*, les écrits contemporains, les historiens). Au sujet de la date 1141 assignée par M. O. d'après Deutsch, il y aurait eu lieu de tenir compte de l'article, cité d'ailleurs p. 275 n° 241, où Vacandard réfute tous les arguments de Deutsch et revendique la date 1140.

Suit un tableau complet des œuvres d'Abélard, avec fixation de leur date respective, et où M. O. soutient l'authenticité de l'*Epitome*, question qui mériterait d'être reprise. A ce catalogue, il faut ajouter le fragment de l'*Apologia* découvert par M. Ruf après l'apparition de ce livre (*Bull.* n° 478) et le fragment de la *Theologia christiana* que M. O. aurait pu lire dans l'édition de Cousin (*Bull.* n° 902).

Les pages consacrées aux doctrines philosophiques d'Abélard n'intéressent pas ce *Bulletin*; il faut toutefois signaler l'exposé du problème des universaux où M. O. utilise les ouvrages de logique découverts par M. Geyer. Une sympathie non déguisée pour le théologien anime l'exposé des idées d'Abélard sur

les rapports de la raison et de la foi, l'existence et les attributs de Dieu, la Trinité, la morale. Le livre de M. O. s'intègre ainsi dans le mouvement de réhabilitation qui s'accuse, depuis de longues années, en faveur du condamné de Sens. D. O. LOTTIN.

1027. G. DE GIULI. *Abelardo e la morale.* — Giornale crit. Filos. ital. 12 (1931) 33-44.

Étude assez superficielle de la morale d'Abélard d'après l'*Ethica* et le *Dialogus*. M. De G. a bien remarqué que le *Dialogus* est postérieur à l'*Ethica* ; mais il estime que celle-ci précède immédiatement la condamnation de 1121. C'est là une erreur : tout le monde sait que le concile de Soissons visait uniquement le *De unitate et trinitate divina*.M. De G. ignore de même l'ouvrage de G.ROBERT *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIe siècle*, Paris, 1909, où l'auteur rapporte l'*Ethica* vers 1130-1135 et le *Dialogus* vers 1140-1142.

M. De G. analyse les pages de l'*Ethica* relatives au *consensus* constitutif du péché. Il aurait dû tenir compte du *Dialogus* (PL 178, 1652 B) et des écrits de l'époque, les *Sententiae Anselmi* (éd. BLIEMETZRIEDER, dans BGPMA, 18, p. 71), le *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor (PL 176, 561-562).

Quant à la théorie de l'*Ethica* sur la confession, pourquoi passer sous silence le texte bien connu du second *Sermo in ramis palmarum* (PL 178, 442 A-B) ? D. O. L.

1028. J. RIVIÈRE. *De quelques faits nouveaux sur l'influence théologique d'Abélard.* — Bull. Littér. ecclés. 32 (1931) 107-113.

Dans ses recherches historiques si fouillées sur le dogme de la Rédemption et spécialement sur les « droits » du démon, M. R. est parvenu sans peine à déceler un nouveau témoin, modeste mais avéré, de l'école abélardienne. Il n'est autre que le petit traité pseudo-augustinien édité dans PL 47, 1211-1219 : l'auteur qui d'ordinaire s'inspire de S. Augustin intercale, c. 1218 B-C, quelques développements nettement abélardiens sur les prétendus « droits » du démon et notre libération, comme le prouve à l'évidence la confrontation avec le texte de l'*Epitome theologiae christianae* c. 23 (PL 178, 1730 C-D). On le voit, il n'y a pas que l'inédit qui réserve la joie de la découverte. D. O. L

1029. A. LE BAIL. *Saint Bernard docteur de la Dévotion à N.-S. Jésus-Christ.* Conférence prononcée à Cîteaux devant le Chapitre général (9 septembre 1930). — Gembloux, J. Duculot, 1931 ; in 12, 53 p.

Grâce à une fréquentation assidue des œuvres de S. Bernard, le Rme Abbé de la Trappe de Chimay a pu condenser en quelques pages de belle venue la moelle de la doctrine spirituelle du Saint Docteur. Elle se résume en la connaissance du Verbe incarné, partant de la « considération » de l'humanité pour s'élever à la « contemplation » du Verbe Époux. La « considération » s'attache aux mystères de la vie du Christ qui sont pour l'âme autant de *medicamenta*, signes sensibles de la grâce, nous incorporant au Christ, moyennant toutefois l'hu-

milité. La « considération » s'épanouit en « contemplation », vue simple et amoureuse, non plus du Christ homme, mais du Verbe Epoux de l'âme, récompense, elle aussi, de l'humilité, éclairant l'âme sur les mystères et l'unissant au Verbe par un mariage qui la conforme à lui et féconde sa vie.

En terminant, le savant auteur souligne l'influence de cette doctrine sur l'école cistercienne de Guillaume de Saint-Thierry, de Guerric d'Igny, d'Aelred de Riévaux. D. O. L.

1030. J. WILLIAMS. *The authorship of the Moralium Dogma Philosophorum.* — Speculum 6 (1931) 392-411.

Depuis que HAURÉAU (*Notices et extraits*, t. I, 1890, p. 99-108) vit en Guillaume de Conches l'auteur du *Moralium Dogma Philosophorum*, personne n'avait remué le problème. M. Holmberg lui-même (*Bull.* nº 228) l'avait laissé intact. En quelques pages remarquables de précision et de sagacité, M. W. examine toutes les pièces du procès.

Ce qui avait surtout séduit Hauréau, c'était ce *Henricus* à qui l'ouvrage est dédié et en qui il croyait reconnaître Henri de Plantagenet, dont le précepteur était précisément Guillaume de Conches. Et M. W. de répondre : pourquoi ne s'agirait-il pas d'Henri de France, au service duquel se trouvait Gauthier de Châtillon? Si celui-ci ne peut, comme Guillaume de Conches, se recommander d'aucune inscription de manuscrit, il se trouve, dans un prologue plus récent il est vrai, indiqué, avec Guillaume, comme auteur probable de l'ouvrage. L'hypothèse d'ailleurs n'a rien d'invraisemblable. Car, d'une part, certaines allusions de la préface (telles une *seditio*, une *morbi pressura*) conviennent à Henri de France aussi bien, si pas mieux, qu'à Henri de Plantagenet ; d'autre part, certains traits de l'ouvrage (telle son attitude vis-à-vis des Cornificiens) ne cadrent guère avec ce que nous connaissons de Guillaume de Conches.

M. W., très prudent, ne se prononce pas ; mais de son argumentation très serrée, il résulte que la thèse de Hauréau ne s'impose plus aucunement.

D. O. L.

1031. E. E. HÖLSCHER. *Vom römischen zum christlichen Naturrecht* (Kirche u. Gesellschaft, 4). — Augsburg, Haas und Grabherr, 1931 ; in 12, 151 p. Mk. 3, rel. 4.

M. H. retrace la lutte qui s'engagea au cours des siècles chrétiens entre la conception du droit naturel prônée dans le droit romain et celle qui peu à peu se fit jour dans l'Église. Il fixe d'abord, avec les nuances nécessaires, la notion que le droit romain se fit du *ius naturae* et du *ius gentium* et leurs rapports avec le *ius civile*. Il détermine ensuite comment, surtout depuis le Décret de Gratien, apparait une conception chrétienne du droit naturel et en même temps une opposition plus ou moins violente, dans les milieux théologiques, contre le conception romaine. Il retrace à cet effet l'évolution du droit naturel chez les théologiens des XIIe et XIIIe s., pour s'arrêter plus longuement à S. Thomas d'Aquin. Mais il n'était pas aisé de supplanter la théorie du droit romain, car il fallait se mesurer avec l'école de Bologne qui, avec Irnerius, avait fait refleurir les conceptions antiques. Peu à peu toutefois la victoire se

dessina en faveur du droit naturel chrétien, grâce aux mesures ecclésiastiques prises aux XIIe et XIIIe s. contre le droit romain, grâce aussi à la valeur intrinsèque d'une conception plus complètement humaine.

On lit avec intérêt le livre de M. H. qui, dans l'ensemble, est suffisamment informé, malgré les inévitables lacunes d'une enquête historique embrassant tant de siècles.

Nous bornant ici à l'histoire du droit naturel chez les théologiens, nous voudrions signaler quelques lacunes et imprécisions au sujet du XIIe et du XIIIe s. M. H. s'est un peu trop fié aux historiens, sans recourir toujours aux sources mêmes, malheureusement la plupart inédites. Il a mis trop peu en lumière l'influence d'Anselme de Laon, qui d'ailleurs est antérieur au Décret de Gratien (p. 63). Il met en valeur la théorie de Guillaume d'Auxerre, mais avant lui il cite plusieurs théologiens qui ne méritent pas une mention (nous ne sachions pas que Pierre le Chantre et Pierre de Capoue aient dit mot du droit naturel ; la Somme de Martin de Fugeriis n'est autre que celle de Pierre de Poitiers ; ce qu'Étienne Langton dit du droit naturel est insignifiant ; Simon de Tournai ne confond aucunement le droit naturel avec le droit divin). Il nuance beaucoup trop peu les conceptions des successeurs de Guillaume d'Auxerre ; il ne dit rien de la théorie d'Albert le Grand ; il fait trop d'honneur à S. Bonaventure en lui attribuant la suppression de toute différence essentielle entre le *ius naturale* et la *lex naturalis*, puisque ces deux termes étaient employés indifféremment longtemps avant Bonaventure. Quant à a position de S. Thomas vis-à-vis du droit romain, elle est loin d'être combattive ; il est au contraire remarquable qu'elle est d'une sympathie non déguisée.

Au sujet de l'hostilité des théologiens du début du XIIIe s. à l'égard du droit romain, on trouvera quelques renseignements complémentaires dans l'ouvrage de Melle Davy (*Bull.* n° 1039). D. O. L.

1032. B. SMALLEY, G. LACOMBE. *The Lombard's commentary on Isaias and other fragments.* — New Scholast. 5 (1931)123-162.

Pierre Lombard se serait-il contenté de gloser le psautier et les épîtres pauliniennes ? Melle S. remarque dans *Berne A. 94* (*7*) un *prologus magistri petri longobardi in Isaiam prophetam*, qu'elle publie (p. 156-159). Après une minutieuse description du ms où l'on rencontre nombre de prologues sur d'autres livres de l'Écriture, Melle S. constate qu'Étienne Langton dans ses *Glose super glosas Isaie* (*Paris B. N. lat. 14417*) cite plusieurs fois nommément le Lombard comme auteur d'une glose sur Isaïe. D'autres indices la portent à conclure que ce *prologus* de Berne servait d'introduction à une glose sur tous les livres prophétiques. Une confirmation se trouve, à ses yeux, dans *Bruxelles Bibl. roy. 1485-1501* (*214*) où toute une série de prologues, y compris celui sur Isaïe identique à celui de Berne et en plus sur tout le Pentateuque, est attribuée à Pierre Lombard.

De son côté, Mgr L. a repéré dans *Avranches 36*, f. 175 deux autres fragments attribués au même auteur, qu'il publie (p. 159-162) ; l'un sur un texte de Joël, l'autre sur les Évangiles. Il note judicieusement que le premier fragment appartient au genre littéraire des *Distinctiones* si répandu à la fin du XIIe s. Si le texte était vraiment du Lombard, nous possèderions le premier exemplai-

re du genre, antérieur de vingt ans, aux *Distinctiones* d'Alain de Lille. Le second fragment, relatif aux Évangiles, est un développement symbolique du nombre des Évangiles ; à cette occasion, Mgr L. signale l'intérêt du *Numerale* de Guillaume de Montibus très répandu à cette époque. En terminant, Mgr L. se demande si le nom du Lombard ne doit pas être lié aussi à une glose sur le Pentateuque. Mgr L. n'a pas voulu garantir l'authenticité des deux fragments d'Avranches ni celle de la glose sur le Pentateuque, mais simplement attirer dans ce sens l'attention des chercheurs. D. O. L.

1033. E. BENZ. *La Messianità di san Benedetto. Contributo alla filosofia della storia di Gioacchino da Fiore.* — Ric. relig. 7 (1931) 336-353.

On sait que pour Joachim de Flore l'organisation actuelle de l'Église (*regnum Filii*) n'est pas définitive et qu'elle sera suivie d'un *regnum Spiritus*, conçu sur le modèle de l'ordre bénédictin, et dont S. Benoît est dès lors en quelque manière le précurseur. D'après M. B. Joachim n'est pas le seul, au moyen âge, à attribuer à S. Benoît un rôle ecclésiologique important. Il cite et commente — après avoir exposé brièvement les idées de l'abbé de Fiore — un autre moine du milieu de XIIe s., Odon de Cantorbéry (*Epistola ad Adam novitium igniacensem* ; antérieure à 1175). Odon parle en effet d'une succession de plusieurs *Testamenta* (*salvationis*) : *lex naturalis, circumcisio, baptismus, cuculla.* Le *testamentum cucullae*, inauguré par S. Benoît, est la perfection dernière du plan du salut. Odon va jusqu'à dire que personne ne sera sauvé en dehors de Benoît et de ses disciples, le Christ ayant confié à Benoît le soin de sauver le monde.

Certes le rapprochement est tentant. Mais à notre avis, M. B. a tort de prendre pour de la théologie les fantaisies pieuses du moine Odon. M. B. note lui-même qu'on sent dans ses paroles la griserie du jeune succès de la réforme cistercienne et le zèle enthousiaste du prieur s'adressant à un postulant. D'autre part n'oublions pas qu'on entend dans un sens très large l'expression « disciple de S. Benoît » ; qu'on n'attribue à S.Benoît un rôle messianique qu'à travers une exégèse de circonstance, jouant sur le nom *Benedictus* ; enfin, que l'idée d'un parallélisme à développements pieux entre le baptême et la profession monastique était assez répandue au moyen âge. D. M. C.

1034. A. LANDGRAF. *Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Praepositinus.* — Collect. francisc. 1 (1931) 289-318.

Il s'agit d'une Somme de théologie consignée dans *Vat. lat. 10754* f. 1-82, le seul représentant connu jusqu'ici. En confrontant un long texte de cette Somme relatif aux *motus primo primi* avec le texte parallèle de la Somme de Prévostin de Crémone, M. L. prouve clairement que celle-ci est utilisée. M. L. n'a pu encore en déterminer l'auteur : il n'a pu jusqu'ici qu'exclure certains noms : Pierre de Poitiers, Pierre le Chantre, Pierre de Capoue, Gandulphe, etc.

Quant à sa date, la Somme est postérieure à 1179, puisqu'elle cite le décrétiste Jean de Faenza. Peut-on préciser ? La Somme rapporte une opinion du chancelier du temps, *cancellarius dicit* ; or cette opinion ne se retrouve pas dans

Pierre de Poitiers, chancelier de 1193 à 1205 ; il faudra donc placer notre Somme soit avant 1193, soit après 1205 ; et certains indices inclinent M. L. à choisir la première alternative ; mais, il l'avoue, c'est *sine praeiudicio melioris sententiae.*

La fixation de cette date a son importance. Car s'il faut placer notre Somme avant 1193, il faudra a fortiori situer avant cette date la Somme, ou du moins une partie de la Somme, de Prévostin de Crémone. Et il faudra en faire autant pour les *Disputationes* de Simon de Tournai. Car c'est cet ouvrage que notre auteur transcrit, en rapportant un assez long texte sur les mouvements *primo primi* (p. 304. Nous l'avons édité dans les *Arch. Hist. doctr. littér. M. A.* 6, 1931, p. 126-127, l. 7-32).
D. O. L.

1035. A. Leitzmann. *Bemerkungen zu Konrad von Heimesfurt.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Litter. 67 (1930) 273-282. XIIIe s.

Les fragments nouveaux du poème de Conrad d'Heimesfurt sur l'Assomption de Marie, découverts et publiés en 1928 par Stöckli, permettent d'améliorer considérablement le texte édité en 1850 par Pfeiffer. Celui-ci, qui connaissait trois manuscrits assez dissemblables, n'avait guère été bien inspiré dans ses préférences pour l'un d'eux. M. L. propose toute une série de corrections aux passages les plus importants où le texte nouveau est certainement supérieur à l'ancien.

Un autre poème du même auteur, sur la résurrection, est connu par un seul manuscrit. Aux améliorations du texte déjà proposées par Bartsch et Sprenger, M. L. en ajoute une liste nouvelle (p. 282), en collaboration avec E. Schröder.
D. H. B.

1036. C. Ottaviano. *Guglielmo d'Auxerre († 1231). La vita, le opere, il pensiero* (Biblioteca di filosofia e scienze, 12). — Roma, Tipogr. poliglotta « L'Universale », [s. d.]; in 8, 153 p. L. 18.

On ouvre avec intérêt l'ouvrage de M. O., la première monographie qui ait paru sur Guillaume d'Auxerre. L'on est toutefois un peu déçu ; car, malgré ses recherches, M. O. n'a guère apporté d'éléments nouveaux sur le *curriculum vitae* de Guillaume, se contentant de prouver que l'archidiacre de Beauvais ne fut pas évêque. On sait que Guillaume vivait encore en 1231 ; M. O. le fait mourir, sans raisons bien probantes, en cette même année.

Quant à ses ouvrages, M. O. lui attribue les gloses sur l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, de *Paris B. N. lat. 8299*. Ce jugement serait sans doute à réformer, si l'on s'en rapporte à M. Birkenmajer (*Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XIIe et XIIIe siècles*, Varsovie, 1930, p. 14). M. O. prouve plus abondamment que d'autres (Strake, Teetaert) — mais ce point a son importance — que la *Summa aurea* a été écrite après 1215. On pourrait ajouter qu'elle est antérieure à 1229, puisqu'elle est utilisée par Roland de Crémone.

La partie consacrée au penseur a son mérite ; car il est malaisé de résumer la matière touffue de la *Summa aurea*. On lira donc utilement les exposés de M. O. sur ces points de la doctrine de Guillaume : raison et foi, existence et

attributs de Dieu, Trinité, création, connaissance, principe d'individuation, le mal, l'essence et l'existence, quelques problèmes de morale.

A signaler l'ouvrage de STRAKE, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn, 1917. D. O. L.

1037. J. RIEGEL. *Die älteste Sammlung kirchlicher Fastenpredigten.* — Bonner Zeitschr. Theol. Seelsorge 7 (1930) 155-159.

Il s'agit d'un recueil de 36 sermons pour chaque jour du carême composés en 1228 par Césaire d'Heisterbach. Cette collection, longtemps perdue et dont une copie du xv[e] siècle vient d'être retrouvée dans *Trèves Stadtbibl. 323*, ne nous intéresserait guère ici si M. R. n'y relevait certains détails sur la secte des Lucifériens que Conrad de Marbourg poursuivait implacablement à la même époque. Césaire, qui connaît bien la secte pour avoir joué lui aussi un rôle dans sa répression, a en outre composé contre elle un petit traité que M. R. signale dans *Clm 2936* sous le titre : *De secta que anno 1227* (le ms porte *1327*) *apud Coloniam exstitit*; une lettre contre les Lucifériens y fait suite, écrite cette même année 1227. Le texte du ms est très défectueux. D. H. B.

1038. T. M. KAEPPELI O.P. *Eine aus frühscholastischen Werken exzerpierte Bibelkatene.* — Div. Thom. Fr. 9 (1931) 309-319.

Description détaillée d'un manuscrit (xiii[e] s., originaire de Pérouse) de la Minerve à Rome, signalé déjà par plusieurs auteurs, et qui contient des *Excerptationes modernorum* sur l'Écriture. Le P. K. en a trouvé un nouveau ms : *Troyes 1423* (xiv[e] s.) ainsi qu'une vieille édition ignorée jusqu'ici (Paris 1520, chez Judocus Badius Ascensius. L'édition est incomplète comme les autres).

Le P. K. fait le relevé des citations et en identifie un grand nombre. A quelques exceptions près (Cassien, Petrus Ravennas c.-à-d. Pierre Chrysologue, Grégoire le Grand), les auteurs cités sont des *moderni*. Ce qui fait de notre catène « une rareté, sinon un *unicum* (p. 309) ». Avant tout des cisterciens : Bernard de Clairvaux, Baudouin de Cantorbéry, Ernald de Bonneval, Gilbert de Hoilandia, Godefroid d'Auxerre (dont on trouve d'ailleurs un recueil de *Sermones* inédits sur l'Apocalypse), Gerlo de Savigny, Isaac de Stella, Guerric d'Igny, Odon d'Orimond, Odo Tusculanus (Odon d'Ourscamp?), Aelred de Riévaux, Adam de Peirseigne etc. Puis Hugues et Richard de Saint-Victor, Hildebert de Lavardin, Bruno de Segni, Drogon d'Ostie, Raoul de Flaix, un certain Achardus, Pierre Lombard, Pierre Damien, Hugues de Fouilloi, Guillaume de Saint-Thierry, Petrus Cantor, Guillaume de Galloc, Étienne Langton et un anonyme *Canticum sine titulo*.

Le P. K. date la compilation, avec Mgr Lacombe, des environs de 1230 et y voit l'œuvre d'un cistercien. D. M. C.

1039. M. M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.* Contribution à l'histoire de la prédication médiévale (Études de philosophie médiévale, 15). — Paris, Vrin, 1931 ; in 8, vi-423 p. Fr. 60.

La collection de sermons de *Paris B. N. lat. Nouv. acq. 38*, utilisée déjà à plusieurs reprises, n'avait pas fait jusqu'ici l'objet d'une étude systématique. Elle offre cependant cet intérêt particulier d'homogénéité qu'elle contient exclusivement des sermons prêchés aux élèves et maîtres de Paris par des maîtres séculiers, dominicains et franciscains de l'université, au cours de la crise scolaire de 1230-1231. Melle D. a jugé à bon droit que nombre de ces sermons méritaient les honneurs de l'édition. De fait, elle en publie 44, jugés les plus instructifs sur la mentalité des maîtres et des étudiants. Comme elle le note, il s'agit plutôt de résumés et, à voir l'uniformité du style, probablement rédigés par le clerc même qui les a rassemblés.

Melle D. a eu soin d'extraire des 84 sermons qui constituent la collection tout ce qui peut intéresser l'histoire littéraire et doctrinale de la première moitié du XIIIe siècle. On y voit par exemple le chancelier Philippe s'en prendre à un hérétique Hyechardus, inconnu autrement (p. 97, 127-128, 156). Au point de vue doctrinal, on est un peu déçu en lisant ces sermons adressés à des clercs ; Melle D. relève cependant (p. 82-90) chez les prédicateurs (et donc chez les théologiens) l'opposition violente faite à la fois à la philosophie d'Aristote et aux décrétistes, trop férus de droit romain.

On trouvera aussi dans cette intéressante étude des données instructives sur la technique des sermons au XIIe et au XIIIe siècle, leur structure interne, les procédés littéraires propres au genre, ainsi que d'utiles renseignements biographiques sur plusieurs des prédicateurs : Guillaume d'Auvergne, le Chancelier Philippe, Eudes de Châteauroux, Guiard de Laon, maîtres séculiers ; Jean de Saint-Gilles, Philippe le Prieur, dominicains ; Grégoire de Naples, Richard de Cornouailles, mineurs. D. O. L.

1040. R. Ménindès O.F.M. *Eudes Rigaud, frère mineur. Sa famille, ses années de formation, ses premiers travaux.* — Rev. Hist. francisc. 8 (1931) 157-178.

Données instructives sur Eudes Rigaud, jusqu'ici presque ignoré des historiens de la théologie médiévale. Né entre 1200 et 1205, Eudes prit l'habit franciscain vers 1236 (et non en 1241 ou 1242, comme le prouve bien le P. M.). Entre cette date et sa promotion à l'archevêché de Rouen en 1248, Eudes professa à Paris : basé sur le témoignage de Salimbene, le P. M. montre qu'il faut faire remonter son enseignement avant 1245, année où il succéda à Jean de la Rochelle comme maître régent (voir une confirmation de ces vues dans *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 82).

Le P. M. affirme que le Commentaire des Sentences d'Eudes trahit une longue pratique de la Somme d'Alexandre de Halès. De quelle partie de la Somme s'agit-il ? — Au sujet des *Disputationes* d'Eudes dont le P. M. fait simple mention, voir l'étude du P. Pelster (*Bull.* nº 813). D. O. L.

1041. L. Reypens S.J. *De Seven manieren van minne geinterpoleerd?* — Ons geest. Erf 5 (1931) 287-322.

En examinant à nouveau le texte des *Seven manieren van minne* de Béatrice, jadis édité par lui et son confrère J. Van Mierlo (Louvain, 1926), le P. R.

incline à le croire interpolé, du moins dans les deux dernières parties. L'analyse doctrinale d'une part, les données de la biographie d'autre part semblent indiquer qu'originairement la *Zevende manier* précédait la *Zesde manier* et que de l'une à l'autre des transpositions ont été faites, entraînant d'ailleurs d'importants changements. D. M. C.

1042. L. Meier O.F.M. *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule.* — Fünfte Lektorenkonferenz (voir n° 990) 53-76.

Il s'agit des deux concepts *frui* et *uti* par lesquels S. Augustin définit l'objet de la théologie, Dieu et la créature. Le P. M. étudie l'utilisation de ces concepts dans l'école franciscaine, spécialement chez S. Bonaventure et chez Scot. Mais il a groupé autour d'eux les autres maîtres franciscains, depuis Alexandre de Halès jusqu'à Jean Bremer. Les limites d'une conférence lui interdisaient les développements utiles ; mais il est grandement souhaitable qu'il mette ultérieurement en pleine valeur le riche matériel inédit qu'il n'a pu qu'effleurer. Et la manière franciscaine d'étudier ces notions augustiniennes serait mise en meilleure lumière encore s'il la confrontait avec celle des premiers maîtres dominicains, Roland de Crémone (*Mazarine 795*, f. 19[rb]-21[ra]), Hugues de Saint-Cher (*Bruxelles Bibl. roy. 11422-23*, f. 2[v]) et les Commentaires sur les Sentences de S. Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin. D. O. L.

1043. T. Soiron O.F.M. *Das Weltbild des mittelalterlichen Augustinismus.* — Fünfte Lektorenkonferenz (voir n° 990) 76-98.

Le P. S. souligne de manière heureuse chez S. Bonaventure — car c'est en lui que, ici du moins, i incarne l'augustinisme médiéval — l'influence prépondérante de la notion de *bonum diffusivum sui* sur la conception philosophico-théologique du monde. C'est en fonction de cette idée de bien, en effet, que S. Bonaventure explique la Trinité, la création (sa liberté et sa finalité), la constitution du monde au point de vue statique (l'ordre de l'univers) et dynamique (les *rationes seminales*). La connaissance elle-même ne vaut que parce qu'elle conduit à l'amour. Et ce qui est vrai de l'ordre naturel l'est plus encore de l'ordre de la grâce où tout vient de l'amour et y conduit. D. O. L.

1044. Ignace-Marie O.F.M. *Saint Bonaventure en Lorraine.* — Rev. ecclés. Metz 37 (1930) 384-396.

Trois villes lorraines ont gardé le souvenir du passage de saint Bonaventure dans leurs murs : Neufchâteau, Metz et Sarrebourg. Pour les deux premières, cette tradition est relativement récente et ne peut invoquer à son appui aucun document sérieux. Le P. I.-M. dénonce d'ailleurs une fois de plus l'artifice tenté au siècle dernier par C. Abel pour vieillir la tradition messine à l'aide d'un faux.

Reste Sarrebourg, où saint Bonaventure autorisa la fondation d'un couvent en 1265. On a de bonnes raisons de croire qu'il y vint en personne présider un chapitre provincial en 1271 et qu'il y prêcha, le jour de l'Épiphanie, un sermon dont on a conservé le canevas (éd. Quaracchi, t. IX, p. 169). Ainsi

se précise l'itinéraire du second voyage en Allemagne, et ce léger détail est à ajouter à l'*Essai sur la chronologie de saint Bonaventure* (*1247-1274*) de M. Glorieux (dans *Arch. francisc. hist.* 19, 1926, p. 145-168). D. H. B.

1045. B. Trimolé O.F.M. *Deutung und Bedeutung der Schrift des heiligen Bonaventura « De reductione artium ad Theologiam ».* — Fünfte Lektorenkonferenz (voir n° 990) 98-121.

De cet opuscule si spécifiquement bonaventurien, le P. T. dégage trois idées maîtresses : une expression nette de l'exemplarisme appliqué à l'ordre surnaturel (point de vue qu'avait, de propos délibéré, omis le P. Bissen dans son bel ouvrage *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, 1929) ; une infériorité très accusée de la philosophie et autres sciences humaines vis-à-vis de la théologie ; le but final de celle-ci, soit dogmatique, soit morale, qui est l'union de l'âme à Dieu. D. O. L.

1046. C. Vermeij (†) O.F.M. *Geschiedenis der exegetische werken van den H. Bonaventura.* — Collectanea franciscana neerlandica (Deel II). Uitgegeven bij het eeuwfeest van de komst der Minderbroeders in Nederland en van de stichting eener eigen Provincia Germaniae Inferioris, 1228-1529-1929 ('s Hertogenbosch, Teulings, 1931 ; in 4, 628 p.) 261-290.

Conformément aux éditeurs de Quaracchi, le P. V. maintient comme authentiques les *Expositiones* de S. Bonaventure *in Sapientiam, in Ecclesiasten, in Lucam, in Joannem* et les *Collationes in Joannem.* Il relève comme douteuses à degrés divers les *Expositiones in Lamentationes* et *super oratione dominica.* Et il estime comme perdues les *Expositiones in Job, in libros Salomonis, in Cantica canticorum, in Epistolas paulinas, in Apocalypsim* et *in Epistolas canonicas.*

Ces conclusions ne résultent pas, chez l'auteur, de recherches sur la tradition manuscrite, mais se basent uniquement sur les renseignements fournis par B. Bonnelli a Cavalesio, Fidelis a Fanna et les historiens Wadding, Sbaralea et Oudin. Inventaire consciencieux qui, sans renouveler la question, constitue une utile introduction historique aux *Prolegomena* de l'édition de Quaracchi. D. O. L.

1047. F. Imle, unter Mitwirkung von J. Kaup O.F.M. *Die Theologie des heiligen Bonaventura.* Darstellung seiner dogmatischen Lehren. — Werl i. Westf., Franziskus-Druckerei, 1931 ; in 8, viii-221 p. Mk. 5.

Avec une visible sympathie, qui n'empêche aucunement la sérénité du jugement, les auteurs présentent la synthèse des enseignements dogmatiques de S. Bonaventure, s'étant défendus d'aborder les doctrines morales, ascétiques et mystiques. Ils ne pouvaient songer à détailler analytiquement, en deux cents pages, la dogmatique souvent très fine de S. Bonaventure. Ce sont les lignes directrices, les idées préférées qui sont mises en un chaud relief.

C'est avant tout la place de premier plan accordée par S. Bonaventure à la Sainte Trinité. C'est la Trinité des personnes qui explique, en fin de compte, la triple causalité efficiente, formelle et finale des êtres, le triple principe de vie dans l'homme, la trinité des facultés, rationnelle, concupiscible, irascible, cette autre trinité de la mémoire, de la raison, de la volonté, la *mensura*, le *numerus*, le *pondus* de tout être. Nous sommes en pleine théologie augustinienne. Ces idées soutiennent la première moitié de l'ouvrage, consacrée à Dieu et à la création. Il est inutile d'énumérer les thèses bien connues qui font l'étoffe de ces traités. A épingler spécialement les thèses sur la création de la matière dans le temps, la composition de matière et de forme dans les anges, autant de garanties de la suprême indépendance et perfection de Dieu.

La seconde moitié de l'ouvrage, plus condensée, rappelle l'œuvre du Fils de Dieu incarné, et l'œuvre de la troisième personne. L'œuvre de la rédemption, provoquée par le péché, préparée par la Vierge Mère (à signaler les pages sur l'Immaculée Conception), effectuée par le Christ autour duquel se groupent les thèses de l'union hypostatique, du sacrifice. L'œuvre appropriée au Saint-Esprit, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec son cortège des vertus et des dons, grâce qui se communique par les sacrements de l'Église au sujet de laquelle on trouve de bonnes pages sur le corps mystique du Christ. L'ouvrage se clôt sur les vues de S. Bonaventure relatives à la consommation finale de toutes choses.

Les auteurs se sont abstenus de décrire l'évolution du système bonaventurien. Aussi bien ont-ils recours aux textes les plus achevés et les plus synthétiques. Sans négliger aucunement le Commentaire sur les Sentences et d'autres ouvrages, ils se sont adressés de préférence au *Breviloquium*.

Ils n'ont pas voulu davantage situer le maître dans son milieu. A part l'une ou l'autre allusion à S. Thomas d'Aquin, on ne trouvera rien sur la genèse et sur l'originalité du Docteur séraphique. Ils ont visé uniquement à une vue synthétique de la dogmatique bonaventurienne. L'ouvrage répond au but et sera lu avec profit. D. O. L.

1048. J. van der Veldt O.F.M. *S. Bonaventura's leer over de natuurlijke kennis der engelen.* — Collectanea franciscana neerlandica (voir nº 1046) 237-259.

Commentaire bien conduit de l'article de S. Bonaventure : *Utrum angelus omnia creata quae cognoscit cognoscat per species innatas* (*In II Sent*. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1). L'exposé est restreint à la connaissance des créatures autres que les anges. L'A. a soin de rappeler d'abord les concepts de *cognitio matutina* et *vespertina* et le rang intermédiaire qu'occupe, pour la perfection de la connaissance, l'ange vis-à-vis de Dieu et de l'homme. S'attachant ensuite au texte même de l'article, il signale les réponses faites par S. Bonaventure aux opinions du temps et confronte la solution propre du saint Docteur avec celle, différente, qu'allait bientôt donner S. Thomas (*In II Sent*. d. 3 q. 3 a. 3), montrant que la divergence se rattache au problème plus général des universaux.

Pour mieux comprendre la raison foncière du conflit et faire revivre les opinions du temps combattues par S. Bonaventure, une incursion chez ses prédécesseurs immédiats serait instructive. Car si le problème précis étudié

ici n'est encore qu'amorcé chez Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, éd. Paris 1500 f. 46va-48va) et Roland de Crémone(*Paris Maz. 795* 24ra-24va), il est abordé de front et traité abondamment par le Chancelier Philippe (*Paris B. N. lat. 15387* f. 17ra-18va) qui, ici encore, commande le progrès doctrinal que l'on constate dans la Somme théologique d'Alexandre de Halès (éd. Quaracchi, t. 2 p. 167-172, 179), chez Odon Rigaud, l'auteur de la seconde opinion combattue par S. Bonaventure (*Bruges Bibl. comm. 208* f 208va-210va) et chez Albert le Grand (*In II Sent.* d. 3 a. 15-16). D. O. L.

1049. S. GRÜNEWALD O.M.Cap. *Franziskanische Mystik.* Versuch zu einer Darstellung mit besondere Berücksichtigung des hl. Bonaventura. — München, Naturrechts-Verlag, 1932 ; in 8, XI-147 p. Mk. 3.80.

C'est en fonction de S. Bonaventure que le P. G. expose la mystique franciscaine. Mieux que nul autre en effet, prouve-t-il, le Docteur Séraphique reflète l'esprit dont elle est animée. Il l'a puisé à la source même, en écrivant la vie du saint Fondateur : la double *Legenda* est plus un traité mystique qu'une biographie. Il l'a puisé encore, en étudiant la mentalité propre de son Ordre, faite surtout de cet esprit de pauvreté qui conduit directement à la contemplation. Mais c'est surtout à ses traités systématiques de théologie et de mystique qu'il faut s'adresser : spécialement, le Commentaire des Sentences, le *Brevioloquium*, l'*Itinerarium*, les *Collationes in Hexaemeron*, le *De triplici via*, le *Soliloquium*. C'est à synthétiser l'enseignement épars en tous ces ouvrages qu'est consacrée la majeure partie du travail du P. G. L'auteur reconnaît tout ce qu'il doit aux travaux de Gilson, de Dobbins et surtout à l'excellente étude du P. LONGPRÉ, *La théologie mystique de saint Bonaventure* (dans *Archiv. francisc. hist.* 14, 1921, p. 36-108) ; ce qui ne veut aucunement dire qu'il s'en soit fait le simple rapporteur.

Trois chapitres partagent l'exposé : la place de la mystique dans l'organisme spirituel, la préparation à la vie mystique, l'expérience mystique elle-même. Dans l'organisme de notre vie spirituelle, la vie mystique n'apparaît nullement à S. Bonaventure comme une excroissance, mais bien plutôt comme l'épanouissement normal de la vie de la grâce sanctifiante et des vertus infuses. A bon droit le P. G. souligne, chez S. Bonaventure, l'importance de la vertu de foi pour l'éclosion en nous de l'union mystique (à ce sujet, nous avons pu remarquer que, dans sa théorie sur les dons du Saint-Esprit, *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 53, S. Bonaventure requiert moins que S. Albert le Grand une intervention spéciale de Dieu qui éclairerait l'intelligence en dehors des simples lumières de la foi). Ainsi considérée, la vie mystique, supposant un certain degré de grâce sanctifiante, est à son tour un moyen pour intensifier celle-ci. — A cette vie mystique une préparation est nécessaire, qui consiste dans les divers exercices de la vie d'oraison, la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio*, et dans les divers actes de la vie d'action, les vertus, spécialement l'amour du Christ crucifié. A cette même préparation appartiennent les diverses consolations spirituelles qui, tout en nous faisant communier à la nature, nous élèvent au-dessus d'elle. La vie mystique n'est cependant pas exigée par cette préparation ; la contemplation n'en reste pas moins un don de Dieu. — L'ex-

périence mystique constitue l'objet du dernier chapitre. Le P. G. expose d'abord, d'après les descriptions très vivantes de S. Bonaventure, cette activité supérieure à celle de la psychologie ordinaire, propre à cet *apex mentis*, dépassant la *ratio* et *l'intellectus*, identifiée parfois à la syndérèse. Cette connaissance mystique, n'ayant d'ailleurs pas d'objet supérieur à celui de la foi, mais l'atteignant plus intimement, met-elle l'âme en contact immédiat avec Dieu ? Le P. G. expose les diverses interprétations dont chacune peut se réclamer de textes du saint Docteur. Il se sépare ici du P. Longpré pour qui l'objet expérimenté dans la contemplation n'est pas Dieu lui-même, mais son effet propre, la grâce divine, l'opération surnaturelle du Saint-Esprit. Le P. G. apporte une ingénieuse distinction : « Die Gotteskenntnis des Beschauenden ist also ontologisch betrachtet eine mittelbare, dem Bewusstsein aber erscheint sie als unmittelbare (p. 88-89) ».

Ce livre du P. G., qui se recommande par sa grande clarté, met en un attachant relief la plénitude de la contemplation bonaventurienne qui, tout en respectant les exigences de l'intellectualisme, fait vivre l'âme toute entière. Cet ouvrage et celui de Melle Imle et du P. Kaup (*Bull.* nº 1047) constituent une harmonieuse vue d'ensemble sur la théologie systématique et mystique de S. Bonaventure. D. O. L.

1050. J. Bissen O.F.M. *La contemplation selon saint Bonaventure.* — France francisc. 14 (1931) 175-188.

1051. Jean de Dieu O.M.Cap. *Contemplation et contemplation acquise d'après S. Bonaventure* — Études francisc. 43 (1931) 401-429.

Deux études, indépendantes l'une de l'autre et, dans l'ensemble, suffisamment convergentes.

Les deux auteurs constatent que S. Bonaventure n'a pas créé de définition de la contemplation, mais s'est approprié celle de Hugues de Saint-Victor : *liber ac perspicax et defixus intuitus.*

De cette définition et d'autres textes bonaventuriens, le P. B. déduit à bon droit que, pour le saint Docteur, la contemplation, loin d'être uniquement un acte de volonté, est essentiellement aussi acte d'intelligence. Toutefois, elle est avant tout amour unitif ; et cet acte de volonté envahit l'âme au détriment de l'acte intellectuel à mesure que celle-ci s'élève dans la contemplation.

Le P. J. de D. commente plus en détail la définition victorine, en y insérant les textes utiles de S. Bonaventure. La contemplation, distincte de la méditation, est un regard, se portant non seulement sur Dieu mais sur tout ce qui, dans les créatures, atteste la présence de Dieu ; mais ce regard est avant tout affectif, ce qui d'ailleurs ne l'empêche pas d'être d'abord un acte intellectuel.

S. Bonaventure a-t-il admis, en dessous de la contemplation infuse, une contemplation acquise ? Incontestablement, répond le P. J. de D., S. Bonaventure admet une contemplation qui résulte du concours de la grâce et d'une préparation active de l'âme qui se purifie, reconnaît Dieu dans les créatures et en elle-même, et s'excite par le désir de goûter Dieu. D. O. L.

1052. J. Bissen O.F.M. *Les degrés de la contemplation selon saint Bonaventure.* — France Francisc. 14 (1931) 439-464.

S. Bonaventure n'a donné des degrés de la contemplation qu'une description très brève (*Sabb. S. sermo I*) ; mais, comme le note le P. B., il est loisible d'interpréter le saint Docteur par lui même ; c'est ce que fait l'auteur en groupant judicieusement les textes attenants, spécialement ceux de *in Luc.* cap. 9, *De scientia Christi* q. 7 et surtout *In Hexaemeron* coll. 2, 20, 22 etc.

S. Bonaventure distingue 7 degrés, qu'il ne faut d'ailleurs pas nécessairement prendre, ainsi le remarque le P. B., comme des étapes rigoureusement chronologiques, mais comme autant de moyens d'arriver à l'union parfaite à Dieu: la purification de l'âme par le détachement total ; une douceur intérieure provenant de l'action plus marquée des dons du Saint-Esprit ; l'extase sur laquelle le P. B. s'étend davantage : extase à la fois de l'intelligence et de la volonté où l'âme délaissant son mode naturel d'agir, se laisse imprégner de la lumière et de l'amour de Dieu qui, dépassant la capacité habituelle de l'âme, la tirent hors d'elle-même. L'extase toutefois n'est pas le dernier mot de la vie d'union ; car voici d'autres actes concomitants, sinon subséquents : la contemplation et le goût où l'âme, se repliant sur elle-même, prend davantage conscience de la présence de Dieu en elle : de là, l'expérience d'une union d'amitié ou mariage spirituel, achevé lui-même par le repos de l'âme en Dieu.

D. O. L.

1053. E. W. Keil. *Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern.* — Dresden, C. L. Ungelenk, 1931 ; in 8, 200 p. Mk. 6.

Tandis que Melle Davy (*Bull.* n. **1039**) attire l'attention sur les sermons universitaires parisiens de 1230-1231 et en analyse le contenu, voici que M. K. exploite les sermons du célèbre franciscain Berthold de Ratisbonne qui, de 1253 à 1272, remplit l'Allemagne et les pays limitrophes du retentissement de ses prédications. Car c'est bien à lui, presque exclusivement, qu'est consacré l'ouvrage de M. K.

L'auteur n'avait pas ici à compulser des pièces inédites. Les sermons de Berthold ont été édités et étudiés au siècle dernier par Pfeiffer et Strobl, Grieshaber, Schönbach. Le travail était donc grandement facilité. M. K. s'est borné à classifier les textes de Berthold sous les deux grandes rubriques suivantes : d'abord, un exposé systématique de la morale : les vertus, les péchés, les moyens de sanctification, les fins dernières ; ensuite l'exposé des vertus sociales : la vie conjugale et les vices contraires ; la société civile : le régime de la propriété, les professions, l'autorité, les crimes et les délits ; la société religieuse : l'instruction, l'éducation, la lutte contre la superstition et l'hérésie.

Ce classement n'est certes pas sans mérite ; mais comme l'exposé eût gagné en intérêt à être rattaché au contenu des prédications latines et aux théologiens du temps (les quelques maigres renvois à S. Thomas d'Aquin ne suffisent évidemment pas), ainsi qu'aux mœurs de l'époque ! Le livre de M. K. se ressent un peu trop du fichier dont il est sorti.

D. O. L.

1054. G. Meersseman O.P. *Albertus de Groote in de Nederlanden.* — Thomist. Tijdschr. 2 (1931) 166-187.

Le P. M. relève dans le *Spiegel Historiael* de Louis van Velthem quelques passages montrant l'estime que l'on eut bientôt dans les Pays-Bas pour Albert le Grand et ses œuvres. — En retraçant la vie d'Albert, le P. M. note au passage les visites que le saint fit dans d'assez nombreuses villes de nos contrées.

D. C. L.

1055. G. Meersseman O.P. *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P.* — Brugis, C. Beyaert [1931]; in 8, xiv-174 p. Fr. 50.

Un livre de ce genre nous manquait. En ces dernières années, grâce surtout aux travaux de Mgr Grabmann, du P. Mandonnet, du P. Pelster, de Mgr Pelzer, de M. Scheeben, on a pu attribuer à S. Albert le Grand certains écrits inédits, discuter l'authenticité d'autres, remuer maintes questions d'histoire littéraire. Pour le profit de tous, le P. M. recueille soigneusement tous les résultats acquis à la science, et, pour les questions pendantes, expose et parfois discute les données du problème. Pour fixer l'authenticité des ouvrages, quand les travaux font défaut, il s'adresse au précieux inventaire de M. Scheeben (*Bull.* nº 822) et de-ci de-là aux inscriptions des mss.

Le P. M. distribue la bibliographie en trois sections : les ouvrages authentiques de philosophie (comprenant la paraphrase des œuvres d'Aristote et les traités d'allure personnelle), les ouvrages authentiques de théologie (exégétiques, systématiques, parénétiques), les ouvrages douteux ou inauthentiques.

La nomenclature des ouvrages philosophiques (logique, physique, mathématique, métaphysique) n'intéresse pas ce *Bulletin*. A propos des paraphrases d'Aristote, le P. M. cite, p. 7-8, plusieurs passages où Albert déclare qu'il ne fait que rapporter la doctrine péripatéticienne. Mais il remarque judicieusement qu'il ne faut pas s'en tenir là : il faut confronter la paraphrase avec le texte glosé et surtout avec les autres ouvrages où Albert expose ses vues personnelles. C'est ainsi que pour saisir la pensée philosophique d'Albert il faut recourir à ses ouvrages théologiques (p. 100).

Quant aux traités de théologie systématique, le P. M. donne (p. 102-104) quelques renseignements inédits sur le *De divinis nominibus* dont le P. Théry prépare l'édition. Tenant compte des traités découverts par Mgr Grabmann, *De bono, De sacramentis, De resurrectione,* ainsi que des références d'Albert à certains de ses ouvrages dont on n'a aucune trace, si toutefois ils ont été composés, le P. M. dresse (p. 109-110) le plan général de la première Somme théologique d'Albert dont nous n'avons, imprimée, qu'une petite partie sous le nom de *Summa de creaturis.* A propos de la seconde Somme théologique, le P. M. (p. 112) en signale deux exemplaires dans *Bruxelles, Bibl. roy. 1763* et *802* (le P. M. note toutefois que ce dernier ne contient que la seconde partie de la Somme théologique, avec l'incipit : *Descendente Moyse de monte*).

Parmi les ouvrages parénétiques, le P. M. signale sans plus l'état de la question au sujet du *De adhaerendo Deo* (p. 124-126).

Au sujet de la *Philosophia pauperum* dont l'authenticité est mise en cause (p. 130-132), il faut citer le mémoire de M. Birkenmajer, *Krakowskie wydania*

tak zwanej Philosophia pauperum Alberta Wielkiego, Krakow, 1924 : le savant critique y établit qu'aucune des éditions courantes, ni même aucune des cinq éditions de Cracovie s'étageant de 1508 à 1587, ne reproduit le texte original ; c'est celui-ci qu'il se propose d'abord de publier avant de pouvoir en établir l'authenticité.

Le P. M. est resté délibérément en dehors des questions de chronologie où presque rien n'est établi ; une des difficultés consistant dans la manière même dont Albert renvoie à ses ouvrages (p. 15, 107-108). Il y aurait lieu, croyons-nous, de faire remonter un peu avant 1245 le début de la *Summa de creaturis* et d'en placer la rédaction, au moins partielle, avant celle du Commentaire sur les Sentences (p. VI, 106).

P. 111, ligne 6 ajouter : *quartum de bono quod est in donis.* D. O. L.

1056. G. Meersseman O.P. *De S. Alberti magni postilla inedita super Ieremiam.* — Angelicum 9 (1932) 3-20.

Parmi les commentaires inédits d'Albert sur les Prophètes, le P. M. a repéré dans *Bruges Bibl. du Séminaire 103/129* f. 77va-81vb, un fragment de sa *Postilla super Ieremiam* déjà mentionné dans son *Introductio*, p. 90-91 (*Bull.* n° 1055). Voici qu'il vient de le publier in extenso, avec la description du ms et quelques remarques littéraires et doctrinales. On a maintenant quelque chance de retrouver l'ouvrage tout entier. D. O. L.

1057. R. Garrigou-Lagrange O.P. *La volonté salvifique et la prédestination selon le Bienheureux Albert le Grand.* — Rev. thom. 36 (1931) 371-385.

Le P. G.-L. annote quelques textes du Commentaire des Sentences et de la Somme théologique aux fins de retrouver, encore qu'à l'état embryonnaire, chez Albert, les grands principes de S. Thomas sur la question : distinction, avec Jean Damascène, entre *voluntas antecedens* et *consequens* ; absolue indépendance de la volonté divine et gratuité de la prédestination ; affirmation (très élémentaire encore, il est vrai) du principe de prédilection, fondement de l'élection divine ; indépendance de la prédestination à l'égard des mérites. L'article se termine par quelques pages synthétiques sur *le progrès réalisé par saint Thomas* (p. 381-385).

L'enquête du P. G.-L. n'est pas complète. Elle n'a sans doute pas voulu l'être. On peut regretter cependant que le P. G.-L. n'ait pas consulté le travail récent de H. Doms, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus* (voir *Bull.* n° 310) p. 209-248. Au surplus, il y a, à notre avis, quelques imprécisions et inexactitudes qu'il importe de relever. 1 p. 374 : « Albert ne dit pas... que la volonté salvifique antécédente et universelle n'est pas de soi efficace ». Disons mieux : Pour Albert la volonté antécédente (qui n'est nullement pour lui ce qu'y voit S. Thomas dans sa Somme théologique) est aussi efficace que la conséquente. 2. p. 375 et 379 le principe de prédilection ne donne pas, à notre sens, chez Albert (comme dans la Somme de S. Thomas), l'explication dernière du discernement entre le juste et l'impie. Il dit, au contraire, à plusieurs reprises que l'*electio*, en tant qu'elle discerne le juste de l'impie, dépend de la prévision du péché : *si non fuisset peccatum... non fuisset electio boni a*

malo... Quae electio est separatio eius quod scitur bonum esse vel futurum esse ab alio quod scitur esse malum vel futurum malum... (*Comm.Sent.* 1 d. 40 a. 18 sol. et ad 3). Ou encore : *Voluntas Dei antecedens nostrum opus similiter se habet* [*ad omnes*]... *sed est alia voluntas consequens quae ponit respectum praescientiae ad meritum futurum bonum vel malum ; et illa est dissimiliter se habentium et illi convenit unum alteri praeoptare* (*ibid.* ad 2). Albert ne rejette pas pour autant la gratuité absolue de la prédestination (opposée à la réprobation). Illogisme ? Soit, mais illogisme courant au moyen âge et qu'on retrouve aussi dans le Commentaire des Sentences de S. Thomas. 4. p. 380-381 le P. G.-L. semble insinuer qu'Albert revient en fait, dans la Somme théologique, aux interprétations restrictives du *Deus vult omnes salvos fieri.* Albert les rapporte en effet, comme des réponses d'ordre exégétique, fournies par Augustin et Pierre Lombard, à certaines objections tirées de l'Écriture. Et comme telles il juge ces interprétations *bonae et sufficientes.* Mais dans le corps de l'article il maintient intact son système antérieur. D. M. C.

1058. H. D. Simonin O. P. *La doctrine de l'amour naturel de Dieu d'après le Bienheureux Albert le Grand.* — Rev. thom. 36 (1931) 361-370.

Cet article est un développement de quelques lignes consacrées à la question par le P. Rousselot (*Le Problème de l'amour au moyen âge*, 1906, p. 95). Si dans la *Summ. Theol.* Albert s'en tient à la théorie de Guillaume d'Auxerre (l'amour de Dieu *propter se et super omnia* est nécessairement de l'ordre de la charité), dans le Comm. des Sentences et la *Summa de Creaturis* il admettait, à la suite du Chancelier Philippe, la possibilité d'un amour naturel de Dieu *propter se et super omnia.* (Il y a cependant des nuances importantes entre le Commentaire et la *Summa*).

On peut regretter que dans cette intéressante contribution à la théologie d'Albert, le P. S. ne cherche pas à expliquer le pourquoi de ce changement. D'autant plus qu'on trouve une courbe analogue chez S. Thomas (voir *Bull.* nº 189). D. M. C.

1059. S. Thomae Aquinatis *Opera omnia.* Tomus XV. *Summa contra Gentiles* ad codices manuscriptos praesertim sancti Doctoris autographum exacta. *Liber Quartus* cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis cura et studio Fratrum Praedicatorum. — Romae, Apud sedem Commissionis leoninae, 1930 ; in 4, L-303 p.

Avec ce tome XV de l'édition léonine se clôt magistralement, sous la direction de l'infatigable P. Clément Suermondt O. P., l'édition critique de la *Summa contra Gentiles.* Pour fixer le texte du 4e livre, les éditeurs ne disposaient plus de l'autographe *Vat. lat. 9850* (A) qui s'arrête au ch. 138 du livre 3e, ni de la tradition pA (première rédaction de A) qui s'éteint au ch. 45 du même livre ; mais pour le reste. ils ont utilisé les mêmes mss que dans les deux volumes précédents.

Ce n'est cependant pas que, depuis le tome XIV, de nouveaux témoins n'aient été découverts. Car à la liste de 112 mss signalés antérieurement et dont 99 ont été étudiés en vue de l'édition, le présent volume en ajoute 54 nouveaux. Parmi ceux-ci, il faut citer 15 exemplaires repérés en Espagne (n'est-ce pas en vue de la conversion des infidèles de ce pays que S. Thomas avait écrit cet ouvrage ?). Le résultat de l'enquête est venu confirmer les conclusions antérieures : parmi ces 15 mss, aucun n'appartient à la famille pA, tous au contraire témoignent d'une dépendance manifeste à l'égard du premier et unique apographe dérivant immédiatement de A, et à son tour père de toute la tradition. Parmi les 39 autres mss ici recensés, tous (sauf 4) avaient déjà été signalés par M. Destrez dans son compte rendu du tome XIV (*Bulletin thomiste* 6, 1929, p. 501-515) ; mais leur signalement est ici accompagné de précieuses notes critiques visant surtout leur connexion avec les traditions connues α et β (pourquoi cependant les éditeurs ont-ils omis 5 des mss cités *ibid.* par M. Destrez ?).

D'une étude minutieuse, menée en plus de 150 passages, des variantes qui, par leur caractère secondaire, échappent plus aisément aux remaniements des copistes, les éditeurs déduisent les conclusions suivantes : on ne trouve nulle part de texte qui dérive de A indépendamment de l'apographe. Tous les textes dépendant ainsi de l'apographe appartiennent à l'une des familles connues pA, α et β, ou à une combinaison de α et β. Toutefois cette dernière combinaison ne se rencontre pas dans la tradition du 4e livre où les types α et β restent assez purs. Cet examen des variantes a permis de découvrir dans *Lübeck 46* un des rares représentants de la tradition pA.

Quant à *Paris B. N. lat. 3107*, déjà étudié au tome précédent, le P. S. se refuse à reconnaître en lui l'*exemplar* parisien, source de toute la tradition α ; ce ms n'est qu'un membre de cette famille α, tirant son origine de A par l'intermédiaire de l'unique apographe. Ces nouvelles recherches ont été occasionnées par le compte rendu cité de M. Destrez affirmant (*ibid.* p. 507) avoir retrouvé dans ce ms l'*exemplar* parisien de la *Summa contra Gentiles*. Pour la pleine intelligence de la question, l'on fera bien de s'en rapporter à l'article du P. S. (*Bull.* n° 743), mais aussi au compte rendu susdit de M. Destrez que malheureusement les éditeurs ne citent pas.

On trouvera ici deux tables intéressant toute la Somme contre les Gentils : d'abord la liste de 152 mss qui ont été collationnés en vue de l'édition et dont 15 ont servi à fixer l'apparat critique ; ensuite la liste des variantes dans les intitulés de tous les chapitres de la Somme, soit d'après A, soit d'après l'ensemble de la tradition.

Comme dans les deux tomes précédents, le commentaire du *Ferrariensis* accompagne chaque chapitre ; les variantes se trouvent dans l'introduction.

Cette édition de la *Summa contra Gentiles* sera particulièrement bien accueillie en ces années où l'attention est attirée sur cet ouvrage. L'historien de la pensée thomiste ne fera pas aux éditeurs l'injure d'ignorer un texte qui suppose tant de travail et de finesse de jugement. Oserons-nous dire que c'est à lui qu'il appartient de donner leur dernière perfection aux éditions, même les plus soignées ? Spécialisé dans l'histoire d'un point déterminé, il opérera parmi les variantes notées par les éditeurs un choix motivé par des raisons qui auront pu parfaitement échapper à ceux-ci. Il y a plus : au nom de la

critique interne, il lui sera permis parfois de corriger le texte établi. Je n'en donne qu'un exemple, pris, il est vrai, en dehors de cet ouvrage. Le texte critique de la Somme théologique d'Alexandre de Halès porte (t. 2 p. 500 b ligne 7) : *conscientia... dicit rationem acceptionis.* Or quand on sait que, dans toute la littérature du temps, la conscience était nommée *rationis acceptio*, l'on n'hésitera pas à changer dans ce sens le texte même critiquement établi.

Ajoutons pour finir que le travail de l'historien des doctrines sera, à son tour, grandement facilité par les éditeurs qui, dans leur tome XVI, donneront des tables « variées et très abondantes » sur les textes de la Somme contre les Gentils et la Somme théologique de S. Thomas. D. O. L.

1060. A. Guzzo. *La « Summa contra Gentiles ».* — Torino, Ediz. de « L'Erma », [1931] ; in 8, 83 p. L. 8.

Après une vue rapide sur le contenu de la *Summa contra Gentiles*, M. G. juge sagement que, pour pénétrer l'esprit de l'ouvrage, il faut d'une part connaître les thèses combattues par S. Thomas et d'autre part apprécier son attitude vis-à-vis d'Aristote mis au service d'un exposé théologique.

Parmi les thèses combattues, d'Avicenne et surtout d'Averroès, M.G. signale spécialement celles qui regardent Dieu, ses rapports avec le monde (création éternelle, liberté du geste créateur), l'intelligence humaine (ses rapports avec le corps, son immortalité, spécialement l'unité de l'intellect agent). M. G. montre l'intime pénétration d'Aristote dans les questions relatives à Dieu, ses attributs, l'intellect agent, la béatitude de l'homme ; il a même repéré au livre 4 les textes du Stagirite mis au service de thèses purement théologiques.

L'étude de M. G. ne manque certes ni de vues suggestives (spécialement quand elle explique les préférences de S. Thomas pour Aristote) ni de synthèses judicieuses (quoique l'exposé apparaisse souvent comme une simple juxtaposition des textes de la *Summa*). Mais comme elle eût gagné en intérêt et en précision au contact des travaux qui, en ces dernières années, ont posé en termes nouveaux le problème du plan et du but de la *Summa* ! L'on comprend que M. G. n'ait pu connaître l'excellente mise au point du P. Laurent (*Bull.* nº 827) ; mais n'aurait-il pu atteindre les articles de M. M. Balthasar et Simonet (*Bull.* nº 580), du P.Gorce (*Bull.* nº 624), ou du moins l'étude du P. Bouyges, *Le plan du Contra Gentiles de saint Thomas* (*Arch. Philos.* 3, 1925,176-197) et l'important travail où M. Gilson identifie, parmi les adversaires combattus dans la *Summa*, les Motecallemin et les Ach'arites, et situe S. Thomas vis-à-vis d'Avicebron et d'Avicenne (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. Hist. doctr. littér. M. A.* 1, 1926, p. 127) ? D. O. L.

1061. P. Castagnoli C.M. *I commenti di San Tommaso ai « Libri naturales » di Aristotile.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 261-283.

M. C. donne les résultats les plus sûrs de la critique récente au sujet de l'authenticité et la chronologie des commentaires sur les *Libri naturales.* Dans les grandes lignes il maintient et raffermit les positions du P. Mandonnet et respecte autant que possible les données de Tolémée de Lucques. En examinant à la lumière des autres écrits la divergence doctrinale entre la *Prima* (et *De Potentia*) et le *Super libros Physicorum*, il établit, contre Mgr Grabmann,

qu'au lieu d'être postérieur, ce dernier est antérieur à la *Prima*. Le *De Anima* peut se placer avec certitude entre 1259 et 1268. D. M. C.

1062. M. Bouyges S.J. *L'idée génératrice du De Potentia de saint Thomas.* — Rev. de Philos. 31 (1931) 113-131, 247-268.

Y a-t-il quelque unité sous l'apparent désordre du *De Pot.* ? Oui, répond résolument le P. B. Le sujet principal n'est autre que l'origine de tout ce qui, créé ou incréé, est *ab alio* ; ce qui comprend les créatures, les seconde et troisième Personnes de la sainte Trinité. Le *De Pot.* traite donc le problème métaphysique de l'émanation. C'est d'ailleurs ce qui ressort des textes, et spécialement de q. 10 a. 1. Grâce à ce fil conducteur, poursuit le P. B., l'on se rend compte suffisamment de l'ordre même dans lequel les questions sont traitées. Et ce qui achève d'expliquer cet ordre et la physionomie de tout l'ouvrage, c'est que S. Thomas combat une doctrine spéciale de l'émanation, celle d'Avicenne dont le nom revient si souvent sous la plume du saint Docteur.

Excellente étude qui mettra sans doute fin au désarroi des exégètes que rappelle le P. B. au début de son travail. D. O. L.

1063. A.-R. Motte O.P. *La chronologie relative du quodl. VII et du commentaire sur le IVe livre des Sentences.* — Bulletin thomiste 8 (1931) Notes et communications 1, 29*-45*.

1064. A.-R. Motte O.P. *La date extrême du commentaire de S. Thomas sur les Sentences.* — Bulletin thomiste 8 (1931) Notes et communications 1, 49*-61*.

Les deux études du P. M. forment un tout. Par une confrontation attentive et très bien présentée de trois séries de textes parallèles du Quodlibet 7 (a. 1 ; 8-9 ; 11-13) et du 4e livre des Sentences (d. 49 a. 1 ; d. 10-11 ; d. 44, 50) et leur mise en rapport avec des ouvrages ultérieurs de S. Thomas d'Aquin, le P. M. établit solidement que le Quodl. 7 est antérieur au 4e livre des Sent

D'autre part — et ceci est l'objet de la seconde étude du P. M. — en comparant ce même livre 4e des Sent. (d. 49 q. 2) avec *De Verit.* q. 8 a. 1-5, et en confrontant ces textes à un ouvrage ultérieur (1 q. 12), de très fortes probabilités sont pour l'antériorité du 4e livre des Sent. sur la q. 8 *De Verit.*

Et tout ceci pose un problème des plus intéressants. Le *De Verit.* q. 8 date de mai 1257, du moins d'après les dernières recherches du P. Synave (*Bull.* n° 634). Le 4e livre des Sent. a donc été rédigé auparavant. Il s'ensuit que le Quodl. 7, tenu à Noël, et antérieur à ce même livre des Sent., ne peut être fixé à Noël 1257 ; ni même à Noël 1256, car comment S. Thomas aurait-il pu rédiger son 4e livre des Sent. en l'espace des 4 premiers mois de 1257 ? Il faudrait donc remonter le Quodl. 7 à Noël 1255. Mais alors S. Thomas n'était encore que bachelier ; et d'après le canon reçu jusqu'ici, le Quodlibet est réservé au maître. (A moins toutefois que l'on sacrifie la date de mai 1257 assignée au *De Verit.* q. 8 et qu'on place celui-ci vers la fin de l'année). Espérons que le P. M., poursuivant ses patientes recherches, pourra résoudre lui-même le problème qu'il a le mérite d'avoir posé. D. O. L.

1065. G. M. MANSER O.P. *Das Wesen des Thomismus. Die Weltschöpfung.* — Div. Thom. Fr. 9 (1931) 3-27 ; 320-336 (suites. Voir *Bull.* nº 317, 402).

Le premier article est consacré à Aristote, aux alexandrins et aux néoplatoniciens. S. Thomas fait l'objet du second article : a. *Der Beweis für die Weltschöpfung* : b. *Die Natur der Creatio.* Bonne synthèse où est surtout mise en relief l'importance capitale de la théorie de l'acte et de la puissance dans la doctrine thomiste de la *creatio ex nihilo.* D. M. C.

1066. R. JOLIVET. *Aristote et la notion de création.* — Rec. Sc. philos. théol. 19 (1930) 5-50 ; 209-2235.

Cette solide étude où M. J. démêle la pensée d'Aristote au sujet de la création ne nous intéresse ici que parce que le savant critique y donne en même temps la manière dont S. Thomas d'Aquin a compris le Stagirite.

S. Thomas, remarque M. J., a noté soigneusement que les arguments d'Aristote sur l'éternité du mouvement et du temps ne vont pas contre la création du monde. Il en est de même de la thèse du Stagirite relative au contact réciproque du moteur et du mobile, ce qui contredirait l'immobilité du premier moteur, car, note S. Thomas, Aristote songe simplement au moteur matériel, agissant comme cause efficiente physique, et cause efficiente en contact avec le mobile. Quant à la thèse qu'Aristote dénie à Dieu toute volonté, toute activité pratique, et donc lui interdit de créer, S. Thomas remarque que l'immobilité parfaite qu'Aristote reconnaît à Dieu comme acte pur ne tend aucunement à lui dénier toute activité pratique ou causalité efficiente. Aucun des principes aristotéliciens, conclut S. Thomas, n'implique donc la négation de l'idée de création, qui n'est d'ailleurs que la conséquence logique de la doctrine du Stagirite sur l'acte et la puissance. S. Thomas a si bien senti les exigences de la logique qu'il a prétendu voir dans certains textes d'Aristote lui-même — mais à tort, prouve M. P. — l'affirmation implicite de la thèse de la création.

Cette belle étude a été reprise, sans changement sinon de détail, dans l'ouvrage du même auteur *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931 (Voir *Bull.* nº 986). D. O. L.

1067. A. FERNANDEZ O.P. *Justitia originalis et gratia sanctificans juxta D. Thomam et Cajetanum.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 129-146 ; 241-260.

Le P. F. s'insurge contre les interprétations récentes de Cajetan (Michel-Laurent, voir *Bull.* nº 64 ; Bittremieux, voir *Bull.* nº 352). A son avis, Cajetan, comme d'ailleurs S. Thomas lui-même, Silvestre de Ferrare et toute l'école thomiste jusqu'à Billuart, à de rares exceptions près, a enseigné la distinction réelle (contre Michel-Laurent) inadéquate (contre Bittremieux) entre justice originelle et grâce sanctifiante. Sa discussion un peu trop scolastique des textes ne nous a pas persuadé que Cajetan rejette la distinction réelle adéquate. Le P. F. s'arrête à peine à S. Thomas (et à Silvestre de

Ferrare), que du reste il lit beaucoup trop à travers les commentaires de Cajetan. D. M. C.

1068. K. Boeckl. *Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts.* — Freiburg i. Br., Herder, 1931 ; in 8, xv-182 p. Mk. 6.80.

Le livre de M. B. donne plus que ne promet son titre. Car, outre le rappel des vues de S. Augustin, de S. Grégoire le Grand et de Raban Maur sur les dons du S.-Esprit, c'est à S. Anselme de Cantorbéry qu'il fait remonter les origines de la théorie médiévale.

Le but précis de M. B. est d'étudier l'influence de la théorie des dons sur la mystique au moyen âge. L'auteur pouvait donc passer assez rapidement sur certains aspects de la théorie générale pour s'attacher davantage aux dons intellectuels et spécialement à ceux de sagesse et d'intelligence.

M. B. a patiemment recueilli les miettes de doctrine chez les théologiens du xiie s. : Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor (il est toutefois plus que douteux que la *Summa Sententiarum* soit de lui), Jean de Salisbury, Rupert de Deutz, S^e^ Hildegarde, S. Bernard, Ernald de Bonnevalle, Thomas Gallus, Pierre Lombard, Gandulphe de Bologne, Pierre de Poitiers, l'Abbé Absalon, Maître Martin, Pierre de Capoue, la Somme dite d'Étienne Langton, les *Quaestiones* du même auteur, Prévostin (où l'auteur signale l'intérêt du prologue).

Avec le xiiie siècle, l'exposé devient plus dense, Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auvergne offrant plus de matériaux. Mais ce sont surtout les théologiens du milieu du siècle qui font l'objet d'une étude plus approfondie : Richard Fishacre, S. Bonaventure, Pierre de Tarentaise, S. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin (pourquoi cependant, à propos de ce dernier, ne pas marquer l'évolution de la doctrine ?).

Parmi les disciples et successeurs de S. Thomas, M. B. étudie spécialement Jean et Gérard de Sterngassen, Hugues de Strasbourg ; de l'école franciscaine, il détache Nicolas d'Ockham, Gérard de Prato, Richard de Mediavilla, Duns Scot et ses disciples Antoine André, Pierre d'Auriole, Pierre d'Aquila. Mention est faite également de Pérault et d'Henri de Gand. Parmi les représentants de la mystique allemande figurent Gertrude la Grande, Conrad de Brundelsheim, Jean Tauler, Jean Ruysbroeck et plusieurs traités d'édification du xive et du xve siècle que M. B. a découvert dans les mss allemands de Munich.

On soupçonne, par ce simple relevé, l'importance documentaire de cet ouvrage qui a requis de nombreuses recherches dans la littérature inédite.

La ligne d'évolution doctrinale ne pouvait guère être marquée au xiie siècle, trop ténu à cet égard ; mais elle aurait pu l'être davantage au xiiie . Et à cet effet, il eût été sans doute préférable de s'en tenir plus strictement à l'ordre chronologique (ainsi le Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise se place après ceux de S. Albert le Grand et de S. Thomas ; on ne comprend pas la place accordée à Pérault, à Thomas de Strasbourg).

M. B. s'est spécialement documenté à Munich et à Rome. L'on comprend ainsi qu'il ne dise rien de Godefroid de Poitiers, de Jean de Limoges (*Paris*

B. N. lat. 3237 f. 32v), d'Odon Rigaud. Le lecteur voudrait aussi savoir ce qu'on trouve dans les Commentaires de Gilles de Rome, Hervé de Nédellec, Guillaume d'Ockham, Pierre de Candie, Alexandre d'Alexandrie.

Il y aurait aussi intérêt à dépouiller les Commentaires et les Questions anonymes du XIIIe siècle. L'on comprend que M. B. n'ait pu y songer. A titre documentaire, nous citons ce que nous avons repéré à la Bibliothèque Nationale de Paris : *3681* f. 131r, *4391* f. 195r (deux Commentaires dépendant de S. Thomas), *14308* f. 83v (résumé de S. Bonaventure), *14557* f. 90r, *14726* f. 207r, *15902* f. 69r, *15905* f.124v, *16407* f.189 r, *18108* f. 93 r, et surtout *15906*, qui f. 120r-158r, contient un important traité sur les dons en général et en particulier. Faut-il dire que nous n'entendons nullement par là sous-estimer la valeur du travail de M. B. qui, par sa riche documentation, complète avantageusement ce que l'on avait jusqu'ici écrit sur la matière ?

D. O. L.

1069. M. TUYAERTS O.P. *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuerit.* Angelicum 8 (1931) 149-186.

Dans son Commentaire des Sentences S. Thomas professe avec Albert le Grand (cfr Guillaume d'Auxerre, *Bull.* n° 483) la théorie de la causalité instrumentale dispositive des sacrements, contre ceux qui s'en tenaient à une simple causalité occasionnelle (le P. T. retrouve cette théorie chez Pierre d'Auvergne ; il l'attribue aussi à S. Bonaventure. Voir en sens contraire *Bull.* n° 489 ; cfr n° 621). Le P. T. entreprend de démontrer avec Cajetan que S. Thomas se contente dans le Commentaire des Sentences (et aussi dans le *De Ver.* et le *De Pot.*) de rapporter l'opinion de ses prédécesseurs sans trop la prendre à son compte ; que, au contraire, dans la Somme théologique, où il exprime son opinion à lui, il se déclare nettement pour la causalité instrumentale perfective (ceci contre l'interprétation de Petrus Paludanus, Capreolus et Sylvester Ferrariensis).

Nous avons déjà dit, à propos d'un article similaire du P. Spicq (voir *Bull.* n° 251), pourquoi cette exégèse nous paraît inacceptable : si S. Thomas ne parle plus, dans la *Summa theol.*, de *causa instrumentalis dispositiva*, comme dans le Comment. des Sentences, le *De Ver.*, et le *De Pot.*, mais de *causa instrumentalis* sans plus, c'est parce que la réflexion lui a montré entre-temps qu'une cause instrumentale est nécessairement dispositive et que dès lors le qualificatif *dispositiva* devenait superflu : *Comment. Sent.* 4 d. 1 q. 1 a. 4. sol. 1 *actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, aliquando autem non* ; par contre *De Ver.* q. 27 *non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis sed dispositio ad finem ultimum, et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium.*

Quant aux arguments développés par le P. T., ils sont, à notre avis, sans valeur. D'abord, la lecture des textes *complets* du Commentaire (notamment *Sent.* 4 d. 1 q. 1 a. 4 sol. 1 ; d. 5 q. 1 a. 3 sol. 1 ; d. 18 q. 1 a. 3 sol. 1) convainc aussitôt que S. Thomas a entendu prendre parti. Ensuite S. Thomas indique assez clairement dès *Sent.* 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 1 — cfr a. 2 sol., cité par le P. T. — pourquoi la grâce ne peut être produite par une créature. Enfin

la seule différence que S. Thomas voit entre la création de la grâce et la création des substances est que l'une présuppose, l'autre pose le sujet *circa quod* (*De ver.* q. 27 a. 4 ad 15). Pour tout le reste, notamment pour le mode de causalité, il n'y a aucune différence : *infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto nec efficientem* (*De Pot.* q. 3 a. 8 ad 3). D. M. C.

1070. E. Springer S.J. *Zur Frage : Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie.* — Div. Thom. Fr. 9 (1931) 203-222.

Le P. S. se propose de montrer que pour S. Thomas : 1. l'eucharistie est la source de toute grâce ; 2. que la « communion spirituelle » est requise pour l'obtention de la *gratia prima* ; 3. que la communion sacramentelle (ou en cas d'impossibilité, le *votum*) est nécessaire pour persévérer dans la vie spirituelle ; 4. que la communion sacramentelle n'est pas *de necessitate salutis*. Seuls 1 et 3 peuvent faire quelque difficulté. S. Thomas dit (*Sum. theol.* 3 q. 79 a. 1) que l'eucharistie est source de toute grâce en tant qu'elle contient le Christ et représente la passion. En d'autres mots, le Christ contenu dans l'eucharistie, et sa passion représentée par elle, sont la source de toute grâce. Le sont-ils précisément moyennant le *sacramentum* eucharistique ? On voudrait pouvoir l'affirmer. Il y a bien des indices, mais la théologie eucharistique de S. Thomas est trop embryonnaire, son idée de l'essence du sacrifice (c.-à-d. du rapport entre la croix et le mémorial de la messe) trop peu explicite pour obtenir une réponse nette. Quant à la nécessité de la communion sacramentelle pour la « vie » chrétienne de l'adulte, elle est sans doute affirmée par S. Thomas, mais avec une nuance de présentation un peu différente (il y a peut-être aussi une légère évolution) : d'après *S. Theol.* 3 q. 80 a. 11, ce qui est nécessaire au salut (même pour la persévérance) c'est la *manducatio saltem spiritualis*. La *manducatio sacramentalis* ne l'est que *ex vi voti* (la manducation spirituelle incluant un *votum percipiendi*) et *ex vi praecepti* (*Christi et ecclesiae*). En somme S. Thomas n'est pas très loin de S. Bonaventure, adversaire des deux thèses en question (à son sujet voir p. 214-215). Nous n'avons pas à nous occuper de Suarez qui est étudié p. 215-222. D. M. C.

1071. J. Pieper. *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin.* — Münster, Helios-Verlag, 1931 ; in 8, 78 p. Mk. 3.50.

Seconde édition d'une étude parue en 1929 sous le titre *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* (*Bull.* n° 102). M. P. a soigneusement revu et amélioré sa première rédaction : le texte actuel, plus aéré et clairement divisé, est de très belle venue. L'exposé doctrinal est toutefois resté substantiellement le même.

Sans vouloir faire œuvre d'historien, M. P. prétend exposer fidèlement la pensée de S. Thomas. Et dans l'ensemble il a réussi. Nous persistons toutefois à croire qu'à intégrer l'acte de la syndérèse dans le processus psychologique de l'acte humain (p. 34) on s'écarte de la ligne de pensée de S. Thomas.
D. O. L.

1072. P. Rupprecht O.S.B. *Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas.* — Divus Thomas Fr. 9 (1931) 146-172.

Le P. R. met surtout en lumière deux points de la doctrine de S. Thomas : le fondement du respect religieux et le but de la vertu de religion. Le respect religieux se base, d'après S. Thomas, sur cette *singularis excellentia* fondée en Dieu sur son triple rôle de créateur, de providence et de fin dernière surnaturelle : pour être digne de Dieu, le culte devra être intérieur, surnaturel et embrasser tout l'homme. Le but de la vertu de religion est de nous ordonner à Dieu, c'est-à-dire, estime le P. R. — et en ceci il dépasse sans doute un peu la pensée de S. Thomas — , de nous préparer à une certaine communauté de vie avec Dieu, *Lebensgemeinschaft, Lebenskontakt mit Gott* (p. 146-148). Tout en exaltant de la sorte le rôle de la vertu de religion, le P. R. a donc bien soin de souligner qu'elle n'est qu'un moyen pour assurer en nous le règne de la charité (p. 169-172).

Bon exposé synthétique, alimenté de nombreux textes du saint Docteur. Le P. R. aurait peut-être pu s'étendre davantage sur le rayonnement de la vertu de religion dans la vie chrétienne : montrer d'abord comment, d'après S. Thomas lui-même, cette vertu en imprègne d'autres, telles l'humilité (2 2 q. 161 a.2 ad 3um, a. 4 ad 1um, a. 6) et l'obéissance et vertus annexes de celle-ci (2 2 q.102 a. 2, q.104 a. 2 ad 4um, a. 3 ad 1um) ; s'attacher ensuite au problème qui, nous le notons ci-dessous (*Bull.* n° 1073), crée une difficulté d'exégèse thomiste : les interactions mutuelles de la religion et de la charité. D. O. L.

1073. I. Mennessier O. P. *Les réalités sacrées dans le culte chrétien d'après S. Thomas.* — Rev. Sc. Phil. Théol. 20 (1931) 276-286 ; 453-471.

Après avoir étudié, d'après S. Thomas, le rôle du culte et des choses sacrées dans l'économie d'une religion naturelle (*Bull.* n° 410), le P. M. transpose ici ces réalités dans l'ordre surnaturel. La vertu de religion infuse ne peut se concevoir sans la vertu de charité ; les rites extérieurs doivent donc servir à épanouir en l'âme révérence et amour ; ils le feront en tant que symboles non seulement du respect religieux, mais encore de notre union de charité avec le Christ, source de la grâce. Mais il y a plus : comme le rite chrétien se concrétise dans l'acte suprême du culte, le sacrifice, c'est-à-dire le sacrifice du Christ, cause de notre salut, nous entrons ici dans le domaine d'une véritable causalité productrice de grâce. Du même coup, ce qui, dans une religion naturelle, est simplement « sacré » devient « sacrement » dans la religion surnaturelle : cela est avant tout vrai des sacrements institués par le Christ, causes à la fois de charité et de révérence religieuse. C'est dans cette perspective de la vertu de religion, c'est-à-dire en tant que moyens d'induire au respect divin, que le P. M. étudie les « consécrations » dans le culte chrétien. Eucharistie et tout ce qui en approche (personnes et choses) doit être consacré, recevant de ce chef, à titres divers, une *uirtus spiritualis* induisant l'âme bien disposée au respect de Dieu. C'est dans cette même lumière que, à la suite de S. Thomas, le P.M. étudie d'autres consécrations, ne visant plus directement le culte, telle la consécration des vierges, des moines, des évêques, le sacre des rois, la consécration inhérente au vœu solennel de religion.

Les pages, parfois un peu touffues, ont le mérite d'avoir mis en relief, ce qui est trop souvent oublié, cette capacité instrumentale des choses sacrées à provoquer en nous l'épanouissement de la vertu de religion. L'accent mis ainsi sur cette vertu soulève toutefois un problème qui n'a été que touché aux p. 277-279. D'une part la vertu de religion « procède » de la charité, celle-ci étant la mère, la forme de toutes les vertus ; d'autre part, on nous dit que les actes des vertus théologales elles-mêmes peuvent être « ordonnés à l'honneur de Dieu » (p. 279) : n'est-ce pas ici la vertu de religion qui informe les vertus théologales ? Il y a là un problème d'exégèse thomiste qui ne laisse pas que d'être troublant. D. O. L.

1074. F. Dander. *Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. Asz. Myst. 6 (1931) 132-145.

Bonne synthèse, très claire mais un peu rapide, des principaux enseignements de S. Thomas. Le P. D. aurait gagné cependant à consulter le chapitre que consacre à l'amitié R. Egenter (*Bull.* n° 303) p. 36-51. D. M. C.

1075. X. Basler. *Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe.* — Div. Thomas Fr. 9 (1931) 69-90 ; 173-202.

A propos de *Sum. Theol.* 2 2 q. 64 a. 2, M. B. n'a pas de peine à réfuter ceux qui, par ce passage, prétendraient fonder le droit de l'État à la peine capitale sur la seule prééminence du bien commun sur le bien privé. S. Thomas, comme le montre très bien M. B., n'est nullement étatiste : il accentue fortement la dignité de la personnalité humaine (*ibid.* ad 3um). M. B. insiste surtout sur les mots du texte *propter aliquod peccatum* qui, non seulement restreignent l'extension du droit de punir, mais fondent ce droit même : de même que l'on peut amputer un membre nuisible à la santé du corps, de même l'on peut sacrifier un individu qui, par ses fautes, nuirait au bien de la communauté. M. B. ne s'est d'ailleurs pas borné à l'exégèse de ce seul texte ; mais il a rappelé les principes généraux de S. Thomas sur la loi, l'État, son pouvoir de punir et la finalité de la peine.

Sans vouloir contredire l'exposé de M. B., mais bien plutôt pour le confirmer, nous voudrions noter que la difficulté de l'exégèse du texte thomiste est occasionnée par la manière même dont le texte allégué est rattaché par S. Thomas à l'article précédent. Si le bien privé, en effet, doit céder devant le bien commun, c'est en raison de ce principe fondamental que l'imparfait est ordonné au parfait (art. 1). Ainsi, dit-il, les animaux (évidemment les animaux innocents eux-mêmes) sont ordonnés à l'homme qui peut les sacrifier à ses besoins (art. 1). Or, à l'art. 2, c'est le même principe fondamental qui introduit l'exposé. Pourquoi, dès lors, S. Thomas n'y dit-il pas tout uniment : de même les hommes, même innocents, sont ordonnés au bien de la société qui peut les sacrifier à ses besoins ? S. Thomas au contraire y souligne fortement le droit inaliénable de l'homme innocent, *propter seipsum existens* (a. 2 ad 3um). Que vient alors faire cet appel au bien commun ? La supériorité de celui-ci ne vaudrait-elle que dans le cas où le bien de l'individu est nuisible à l'ensemble ? S. Thomas a-t-il perçu clairement les rapports

entre le bien privé et le bien commun? Nous avons déjà signalé une difficulté du même genre dans la définition de la loi en général fournie par S. Thomas 1 2 q. 90 a. 2 (*La définition classique de la loi*, dans *Rev. néo-scol.* 27, 1925, p. 249-254). Il y a là un problème d'exégèse thomiste qui valait d'être signalé. D. O. L.

1076. S. Hagenauer. *Das « justum pretium » bei Thomas von Aquin.* Ein Beitrag zur Geschichte der objektiven Werttheorie (Vierteljahrschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 24). — Stuttgart, Kohlhammer, 1931 ; in 8, x-115 p. Mk. 6.

De l'analyse attentive des textes de S. Thomas, surtout de son Commentaire sur le livre V de l'Éthique à Nicomaque, Melle H. a su dégager la théorie thomiste sur le juste prix et ses applications sociales, le salaire et le prêt à intérêt.

Amorcé par la notion du *contrapassum* (2 2 q. 61 a. 4), l'exposé débute par la notion thomiste de l'échange. Conditionnée par l'esclavage antique, la conception d'Aristote s'est modifiée sous la plume de S. Thomas : l'auteur note judicieusement que non seulement celui-ci enrichit la théorie du Stagirite d'applications nouvelles, à l'intérêt et au commerce, mais qu'il la transforme en soulignant trois éléments objectifs de la valeur : le travail, les dépenses, la condition sociale des contractants, *labor, expensae, conditio.*

C'est de la sorte que S. Thomas détermine le juste prix. Mais cette détermination, faite de facteurs économiques, a-t-elle valeur de norme morale? Oui, répond S. Thomas, car elle est le fait du *ius gentium* (à propos duquel l'auteur aurait pu apporter quelques développements). Est-ce à dire que S. Thomas ignore l'influence des besoins sur la détermination du prix des choses? Nullement, répond l'auteur : les besoins sont le supposé nécessaire des échanges, ils influent sur l'offre et la demande, mais ces éléments subjectifs n'entrent pas, selon S. Thomas, dans la détermination de la valeur.

Dans une seconde partie, Melle H. étudie les applications de la théorie de la valeur à la question du salaire, *locatio operae* où, à l'opposé d'une conception païenne, S. Thomas doit tenir compte de la liberté des contractants, de leur condition sociale et, dès lors, de leurs moyens de subsistance ; autant d'éléments qui servent à fixer le minimum du salaire, qui d'ailleurs devra se diversifier d'après la nature du travail. Une seconde application de la théorie de la valeur se trouve dans la question du prêt à intérêt pour laquelle l'auteur rappelle l'attitude de l'Église au moyen âge et fixe la théorie de S. Thomas.

Nous laissons aux spécialistes le soin d'apprécier cet ouvrage qui se recommande par la clarté de l'exposé. Pour connaître la théorie d'Aristote on lira avec fruit M. Deffourny, *Aristote, théorie économique et politique sociale* dans *Annales Inst. supér. Philos. Louvain* 3 (1914) p.1-134 ; et pour apprécier la théorie de S. Thomas sur le prêt à intérêt, J. Van Roey. *De iusto auctario ex contractu crediti*, Louvain, 1903, p. 154-175. D. O. L.

1077. J. M. Palacio O.P. *Las formas de gobernio según la doctrina tomista.* — Ciencia tomista 43 (1931) 310-332,

Cet article est une critique, courtoise mais justifiée, du livre récent de F. R. Otazo (voir *Bull.* nº 837). Le P. P. estime que S. Thomas ne donne sa préférence ni au régime démocratique (Otazo), ni à aucun des deux autres régimes jugés bons (monarchie, aristocratie). S. Thomas est-il vraiment si indifférent ? Nous craignons que le P. P. n'exagère un peu à son tour (cfr *Bull.* nº 330). Il exagère encore lorsqu'il affirme que les Commentaires de la Politique d'Aristote ne sont pas « des sources autorisées pour l'étude de la politique thomiste (p. 314) ». Sans doute, S. Thomas s'y montre plus passif, moins personnel, que dans ses traités, mais sa passivité est loin d'être absolue. L'exemple donné par le P. P., au sujet du droit naturel, est au surplus fort mal choisi (voir O. Lottin, *Le Droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931, p. 60 sv.). D. M. C.

1078. T. Richard O.P. *Les imperfections et la doctrine de Saint Thomas.* — Rev. thom. 36 (1931) 131-156.

Le P. R. vise, en donnant une référence très vague, un article récent du P. Elter (voir *Bull.* nº 140). Il veut montrer que pour S. Thomas le péché véniel n'est pas à exclure du domaine du précepte et que le bien de l'homme n'a pas à tous ses degrés les mêmes exigences.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de la démonstration. Disons seulement que pour l'essentiel, elle n'exclut pas, à notre avis, les grandes lignes de l'exégèse du P. Elter au sujet du *praeter praeceptum* et du *bonum melius*. D'ailleurs, pour l'historien, peu importent les « virtualités » et les « implications » des principes de S. Thomas. Ce qu'il veut savoir c'est ce que S. Thomas a expressément affirmé. Or S. Thomas ne s'est pas occupé *ex professo* de ce que nous appelons très précisément aujourd'hui les imperfections positives. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'est intéressé à la moralité de certains actes qui, en fait, rentrent dans la catégories des imperfections : l'absence de l'*obedientia perfecta* chez le religieux (2 *Sent.* d. 44 q. 2 a. 3 ; cfr *S. Theol.* 2 2 q. 86 a. 9), l'omission de la communion quotidienne (4 *Sent.* d.12 q. 3 a. 1 sol. 2 et a. 2 sol. 3), la négligence de la *contritio continua* (4 *Sent.* d. 17 q. 2 a. 4 sol. 2), la pratique indiscrète du jeûne (4 *Sent.* d. 15 q. 3 a. 1 sol. 2), la position d'*actus remissi* (*S. Theol.* 1 2 q. 52 a. 3) etc. Si l'on veut trouver des traces, ou plutôt une très lointaine ébauche d'une « pensée » de S. Thomas sur les imperfections, c'est là qu'on les cherchera.

Or, à notre avis, cette méthode plaide en faveur de la thèse du P. Elter. Ce que S. Thomas a peut-être dit de plus fort en ce sens, se trouve *S. Theol.* 2 2 q. 54 a. 3 : *si negligentia consistat in praetermissione alicuius actus vel circumstantiae quae non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu sed ex aliquo defectu fervoris... tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.* D. M. C.

1079. F. Sassen. *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité.* — Rev. néo-scol. Philos. 33 (1931) 170-179.

Est-il vrai que, pour Siger de Brabant, comme l'estime le P. Mandonnet, une même thèse peut être vraie pour la foi et fausse pour la raison, et inversement, et que cependant les deux assertions sont vraies en même temps ?

M. S. s'élève contre cette interprétation. D'après les textes apportés par M. S. il faut plutôt dire, avec M. Gilson, que Siger est loin d'attribuer la même valeur à Aristote, faillible à ses yeux, et à l'infaillible vérité révélée. Siger n'a pas voulu donner de formule pour résoudre le conflit apparent entre la raison et la foi, mais il l'a constaté.

Dans le même ordre d'idées, M. Van Steenberghen écrivait que Siger est « d'inspiration aristotélicienne beaucoup plus que de couleur averroiste » (*Siger de Brabant*, dans *Rev. néo-scol. Philos.* 32, 1930, p. 419). D. O. L.

xiv[e] s. **1080.** S. Bross. *Gilles de Rome et son traité du « De ecclesiastica potestate »*. — Paris, G. Beauchesne, 1930 ; in 8, 85 p. Fr. 15.

M. B. avait préparé comme thèse de doctorat en théologie une édition critique du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome. Devancé par M. Scholz (voir *Bull.* n° 257), il a tenu cependant à faire paraître cette étude destinée d'abord à servir d'introduction au texte.

Le premier chapitre reproduit surtout les vues du P. Mandonnet, *La carrière de Gilles de Rome* dans *Rev. Sc. philos. théol.* 4 (1910) p. 480-499. Le chapitre 2 décrit, avec un peu plus de détails que M. Scholz, les six manuscrits du *De ecclesiastica potestate* et en ébauche le classement. A propos de *Rome Angel. 367*, que M. B. dit contenir des variantes excellentes et plusieurs passages inconnus aux autres mss, nous trouvons confirmée la remarque que nous avions faite (*Bull.* n° 257) sur l'intérêt qu'il y aurait eu à ne pas négliger totalement ce témoin. Le chapitre 3, sur les sources du traité, est avant tout un relevé des citations qui complète sur quelques points celui de M. Scholz. Mais, lorsqu'il critique ce dernier, M. B. paraît n'avoir consulté que sa note de la p. IX, sans avoir pris connaissance de la table des citations p. 214. Le reste est emprunté aux travaux récents de M. Rivière et M. Arquillière. Un dernier chapitre, enfin, résume les idées principales du *De ecclesiastica potestate*. P. 59, contre l'opinion de M. Rivière, l'auteur note, avec raison semble-t-il, que Gilles n'a pas en vue l'infaillibilité doctrinale du pape lorsqu'il parle de son pouvoir suprême.

En somme, rien de très original. Ce qui eût pu faire une bonne introduction, réduit à lui seul, est devenu un peu maigre. D. H. B.

1081. W. Lampen O.F.M. *B. Joannes Duns Scotus, Lector Coloniensis.* — Collectanea franciscana neerlandica II (voir n° 1046) 291-305.

Duns Scot enseigna à Cologne et y mourut le 8 novembre 1308 : c'est tout ce que l'on peut dire avec certitude. On a essayé d'y ajouter maintes hypothèses, dont le P. L. apprécie la valeur dans l'état actuel des recherches. Faut-il parler d'un ou de deux séjours à Cologne ? De deux, si l'on admet que Duns Scot prit la direction de la Rhénanie lorsque son refus d'adhérer au parti de Philippe le Bel le fit expulser de France en 1303 ; d'un seul, si l'on préfère croire qu'il se rendit à Bologne (P. Pelster) ou qu'il repassa la Manche. Les raisons de son envoi à Cologne en 1307 restent obscures. Le P. L., suivant le P. Callebaut, l'y fait venir directement de Paris, n'envisageant pas l'hypothèse

du P. Pelster (cfr *Scholastik* 4, 1929, p. 134) qui le fait quitter Paris pour l'Angleterre dès 1306.

En remarquant que la lettre du provincial Gérard de Pomerio est datée suivant le style de Cologne, c.-à-d. qu'elle est du 20 février 1308 (ce qui avait échappé à M. Heilig ; voir *Bull.* n° 421), le P. L. rend certaine l'identification avec Duns Scot du *Fr. Johannes lector* dont il y est parlé. D. H. B.

1082. D. Scaramuzzi O.F.M. *La prima edizione dell' « Opera omnia » di G. Duns Scoto (1639).* Note illustrative. — Studi francesc. 27 (1930) 381-412.

Les *Note illustrative* du P. S. racontent l'histoire de l'édition de Wadding : la décision du chapitre général de Tolède, en mai 1633,de faire paraître une édition complète des œuvres de Duns Scot pour remédier aux défauts des éditions existantes ; sa réalisation par Wadding et quelques collaborateurs (les 12 tomes in-folio étaient tous parus en 1639) ; l'appréciation des comtemporains (surtout d'après B. Baro O. F. M., *Monumentum posthumae famae Jo. Duns Scoti,* 1668) ; le jugement de plusieurs critiques modernes (Mgr Pelzer, le P. Pelster, le P. Balić). Le P. S. expose, d'après la préface de l'édition, les critères d'authenticité utilisés par Wadding, les manuscrits employés et les commentaires ajoutés au texte. Il énumère aussi les éditions qui précédèrent celle de 1639. Pour l'*Opus Oxon.* et les *Report. paris.*, cette liste aurait pu s'allonger notablement si le P. S. avait jeté un coup d'œil sur la *Table schématique des éditions* publiée par le P. Balić dans *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* (*Annexe*, p. XIII-XVI), ouvrage cité cependant à plusieurs reprises et auquel est emprunté maint détail de cet article. D. H. B.

1083. C. Balić O.F.M. *Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 191-208.

Cette question sur la distinction 25 du livre II des Sentences est extraite de ce que le P. B. appelle, d'après un renvoi d'Adam Wodham, les *Secundae additiones secundi libri.* Intitulée : *An actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam vel a voluntate movente seipsam,* elle est à comparer à la question parallèle des *Additiones* de Guillaume d'Alnwick, *Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate,* publiée par le P. B. dans *Les Commentaires de Jeans Duns Scot sur les quatre livres des Sentences,* 1927, p. 264-301. L'éditeur maintient, contre les objections qu'on lui a faites, l'authenticité des *Secundae additiones* et renvoie aux arguments de critique externe exposés dans l'ouvrage précité.

Le texte est établi au moyen de deux manuscrits : *Vienne Nat. 1449* et *Rome Couvent de Saint-François Q. II. 21.* D. H. B.

1084. C. Calcaterra. *Sant' Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca.* — S. Agostino (voir n° 982) 422-499.

Lorsqu'on songe à ce que fut saint Augustin pour le moyen âge, on ne peut manquer d'être frappé par l'absence d'un épisode augustinien dans la *Divine Comédie.* Certains ont voulu y voir la preuve que, différent de tempérament

et d'idées, Dante n'avait pas compris ou n'avait pas voulu comprendre la grandeur de l'évêque d'Hippone. M. C. réagit avec raison contre cette opinion exagérée. S'il est vrai que Dante, s'inspirant de saint Thomas, est plutôt aristotélicien dans l'ensemble, ce serait dramatiser la réalité que d'y voir une opposition systématique à l'augustinisme. Les doctrines d'origine augustinienne sont chez lui beaucoup moins rares qu'on pourrait le croire et même lorsque ces idées ne sont empruntées qu'indirectement à saint Augustin, à travers saint Thomas par exemple, elles restent assez fidèles pour marquer de leur empreinte propre les conceptions dantesques. Citons, parmi les cas relevés par M. C., celui des trois espèces de connaissance surnaturelle (*visio corporalis, visio spiritualis sive imaginaria, visio intellectualis*), celui des anthropomorphismes de l'Écriture et celui de l'état des corps ressuscités, toutes théories communes à saint Thomas et à saint Augustin. M. C. se refuse également à voir de l'antiaugustinisme dans les idées historico-politiques de Dante ; autant que dans la *Monarchia*, on peut retrouver affirmée dans le *De civitate Dei* la destinée providentielle de l'empire romain.

Quant à Pétrarque, son augustinisme n'est pas à prouver, il est évident. M. C. montre très bien l'influence croissante de saint Augustin sur l'évolution morale du poète. Celui-ci est un fervent de l'antiquité chrétienne, et cette ferveur se manifeste encore dans les traits acérés qu'il décoche à la scolastique. Son platonisme est un aspect de son augustinisme plutôt qu'un dérivé direct du platonisme proprement dit. Sa philosophie de l'histoire, ses théories sur la *civitas terrena* et la *civitas Dei* sont purement augustiniennes. A l'encontre d'une opinion qui avait traversé tout le moyen âge, il blâme, du point de vue moral, le suicide de Caton, se basant sur l'autorité de saint Augustin pour oser contredire en cela Cicéron. C'est à saint Augustin encore qu'il reprend plusieurs doctrines théologiques, comme celle du salut des païens vertueux ou celle de la prédestination et la grâce. Toutefois, ajoute M. C., poursuivant sa politique d'apaisement, l'augustinisme de Pétrarque n'est pas plus dirigé contre Dante que le thomisme de celui-ci n'est antiaugustinien. Il faut, pour voir les choses à leur vraie mesure, les replacer dans un cadre plus large, celui de deux cultures, de deux tournures d'esprit différentes.

D. H. B.

1085. F. Ruffini. *Dante e il problema della salvezza degli infideli.* — Studi danteschi 14 (1930) 79-92.

M. R. reproduit les pages relatives à Dante de l'ouvrage, épuisé et introuvable en Italie, dit-il, de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912. Dans le bref commentaire dont il les entoure, deux remarques sont à relever. En négligeant le texte relatif au salut des infidèles de la *Monarchia*, Capéran s'est privé d'un appoint précieux pour l'exégèse de la pensée de Dante. Il aurait facilement trouvé des représentants de cette même pensée dans le voisinage immédiat du poète, par exemple chez le dominicain Giordano da Rivolto qui, prêchant à Florence le 26 décembre 1303, posait le problème en des termes à peu près identiques à ceux de la *Divine Comédie.*

D. H. B.

1086. E. Pasteris. *Astrologia e libertà nella Divina Commedia.* — Scuola cattol. 57 (1929, II) 348-358 ; 58 (1930, I) 37-56 ; 119-139 ; 215-226 ; 379-389 ; 433-456 ; 58 (1930, II) 93-118.

De cette longue et savante étude, il suffira ici de noter les points principaux. M. P. dégage, de l'ensemble du poème, la théorie que Dante y professe sur l'influence des corps célestes et son accord avec la liberté humaine. Les cieux jouent un grand rôle dans le gouvernement du monde. Dieu ne crée directement que les êtres qui lui ressemblent, c'est-à-dire qui, comme lui, sont libres, immortels, incorruptibles : les anges et les cieux, les âmes humaines, le corps d'Adam et d'Ève, celui du Christ. Quant aux êtres inférieurs, minéraux, végétaux, animaux, Dieu n'intervient sans intermédiaire que pour en créer les éléments (matière première et formes) : ce sont les corps célestes qui président à leurs combinaisons. Cette influence étant variable et cette variation n'allant pas toujours de pair avec les variations de la matière elle-même, il s'ensuit dans la nature des déficiences plus ou moins graves. Depuis le péché originel, l'homme est également soumis à cette loi, non seulement dans son corps (en particulier, influence des astres sur la génération), mais même dans ses puissances spirituelles. Son libre arbitre n'en est pas lésé — pas plus que par la motion divine —, il reste intact pour permettre à l'homme de collaborer à l'influence céleste, car cette influence, s'il sait s'y adapter, lui est salutaire (M. P. souligne très bien ce qui, en cet endroit, sépare Dante de saint Thomas). La mutabilité elle-même de l'action céleste, loin d'être un mal, contribue au bien social : si l'on suit fidèlement ses impulsions, elle provoque la diversité des tendances naturelles indispensable à une société organisée.

D'autres points sont encore touchés par M. P., qui intéressent moins directement le théologien : le critère des influences célestes fournissant la clé de la répartition de tous les cercles de l'au-delà, la rigueur du système doctrinal sacrifié à l'art poétique chaque fois qu'un conflit surgit entre les deux. Retenons aussi, parmi beaucoup d'autres, quelques détails : la nature du lien qui unit les sphères célestes aux intelligences angéliques chargées de les mouvoir (ici, plutôt qu'une union substantielle, que M. P. semble porté à reconnaître, on admettrait plus facilement la théorie du P. Busnelli : *per contactum virtutis*) ; la production simultanée de tous les êtres ; le rôle du paradis terrestre dans l'ordre universel ; la nature de la Fortune ; la hiérarchie des chœurs angéliques (Dante, abandonnant la classification de S. Grégoire, adopte ici celle du Pseudo-Denys) ; etc. D. H. B.

1087. Magistri Echardi *Quaestiones et sermo Parisienses* edidit et notis illustravit B. Geyer (Florilegium patristicum, 25). — Bonnae, P. Hanstein, 1931 ; in 8, 34 p. Mk. 1.50.

Cette édition comprend trois parties : 1. Les questions d'*Avignon Bibl. munic. 1071* (deux questions d'Eckhart : *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* et *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* ; une question de Gonzalve de Balboa : *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*) publiées récemment par le P. Longpré (*Rev. néo-scol.* 26, 1927, p. 69-85) et, presque simultanément, par Mgr Grabmann (*Neuaufgefundene Pariser quaestionen Meister Eckharts* dans *Abhandl. Bayer. Akad. Philos.- philol. u. hist. Kl.*

32, 7, München, 1927) ; 2. Deux questions d'Eckhart de *Vat. lat. 1086* (sur ce ms, voir *Bull.* nº 49) publiées également par Mgr GRABMANN (*l. c.*) : *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* et *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* ; 3. Le sermon *Vas auri solidum* prononcé à Paris en la fête de saint Augustin et édité en 1889 par Denifle d'après *Erfurt Ampl. F. 36.*

Quoique basée sur les mêmes manuscrits que ses devancières, l'édition de M. G. n'est pas un luxe inutile, loin de là. Outre l'avantage d'être à la portée de tous, elle a celui de présenter un texte aussi irréprochable que possible, expurgé des erreurs de lecture des éditions précédentes et amélioré en beaucoup d'endroits. Pour la première partie, elle met fin à l'inconvénient qu'il y avait de posséder deux éditions divergentes en de nombreux points, sans pouvoir dire toujours de quel côté était la bonne lecture ; M. G. a même tenu compte, dans l'appareil critique, des corrections proposées à l'édition du P. Longpré par J. KOCH dans *Theol. Rev.* 26 (1927) p. 415. Quelques notes renvoient aux passages parallèles des écrits d'Eckhart ou orientent dans l'étude de ses sources. M. G. souligne, entre autres, les emprunts importants faits par le sermon parisien au commentaire de Clarembaud d'Arras sur le *De Trinitate* de Boèce.

D. H. B.

1088. J. VAN GINNEKEN S.J. *De Navolging van Christus of het Dagboek van Geert Groote in den oorspronkelijken nederlandschen tekst hersteld en met de oudste latijnsche vertaling vergeteken.* — Brussel, N. V. Standaard-Boekhandel, 1929 ; in 4, 442 p. Fr. 300, rel. 350.

Le titre de cet ouvrage dit suffisamment que le P. v. G. n'a rien perdu de la confiance avec laquelle il propose depuis quelques années une solution nouvelle au problème de l'*Imitation.* Une introduction de 75 pages résume les arguments qui militent en faveur de l'attribution à Gérard Groote du texte néerlandais primitif. Beaucoup de ces raisons, nous l'avons dit déjà (voir *Bull.* nº 436-439), sont assez personnelles et le P. v. G. les a trop souvent exposées pour qu'elles nous retiennent longuement ici. Un premier chapitre (paru avec quelques développements supplémentaires dans les *Studien* 112, 1929, p. 464-493 : *De geschiedenis van den 500-jarigen strijd om het auteurschap der Imitatio*) retrace l'histoire des cinq siècles de discussion autour de l'auteur de l'*Imitation.* Le chapitre 2 donne, pour les quatre livres, les différentes familles de manuscrits (textes latins, textes néerlandais et traductions en langues vulgaires), comme le dernier ouvrage du P. v. G. *Op zoek naar den oudsten tekst* (*Bull.* nº436), l'avait fait pour le livre 1. Le chapitre suivant résume les conclusions de ce même ouvrage sur l'origine du livre 1. Enfin, les trois derniers chapitres sont consacrés aux livres 2, 3 et 4. Pour ceux-ci comme pour le premier, le P. v. G. veut remonter jusqu'au texte néerlandais primitif Ω. Le livre 2 et la couche ancienne du livre 3, c.-à-d. ce qui correspond aux mss de Lubeck (voir *Bull.* nº 948), ont des généalogies parallèles ; la partie plus récente du livre 3 (12 chapitres, 10 demi-chapitres et 50 versets isolés) est due à Thomas a Kempis qui l'a insérée dans son texte latin, en remaniant en même temps l'ordre des chapitres de la partie primitive. Le livre 4 serait un journal spécial en trois parties composées par Gérard Groote à différentes époques : à Munnikhuizen, au temps de sa prédi-

cation et durant les derniers mois de sa vie. Ce texte primitif traitait de la communion des laïcs ; les 4 chapitres concernant le prêtre et l'explication du dogme ont été ajoutés plus tard, peut-être par Jean de Schoonhoven.

Le P. v. G. ayant eu la malencontreuse idée de publier cet ouvrage en édition de luxe à tirage limité — ce qui la rend quasiment inaccessible —, il ne sera pas inutile de donner quelques précisions sur les textes adoptés. L'édition est basée entièrement sur les manuscrits, mais ce n'est pas une édition critique, le P. v. G. ayant sacrifié tout apparat dont l'aspect barbare aurait pu nuire à la beauté de la présentation (p. 51). Le texte néerlandais est publié en regard du texte latin, en différentes couleurs, suivant la diversité des couches qu'y distingue le P. v. G.

Le texte néerlandais du livre 1 est emprunté pour le chapitre 1 à *Bruxelles Bibl. roy. II. 2350* (α, 10), pour le reste à *Haarlem Bisschoppl. Mus. 99* (α, 3), le tout épuré des corruptions postérieures introduites sous l'influence du texte latin Q et corrigé au moyen d'emprunts aux familles β, ε, ζ et η. Les 17 premiers chapitres du texte latin (exception faite pour le chap. 4) sont tirés de *Vienne Nationalbibl. 4064* (O, 14) corrigé par *Göttweig Stiftsbibl. 476* (O,13) et *Olmütz Studienbibl. 329* et *330* (O, 1 et 2) ; les chap. 18-25, qui n'appartiennent plus au journal de Gérard Groote mais à des conférences prononcées devant des religieux, sont édités dans le texte OP d'après *Wolfenbüttel 419* (OP, 6) ; en appendice, ces mêmes chapitres dans le texte O utilisé précédemment.

Pour le livre 2 et la partie ancienne du livre 3, le texte Z, représenté par les mss de Lubeck, a servi de témoin pour reconstituer le texte néerlandais Ω : — dans le livre 2 au moyen de *La Haye Bibl. roy. 73. F. 24* (ν, 1) et surtout *Gand Bibl. Univ. 1339* (μ, 1), purifiés aussi des influences latines ; — dans le livre 3 au moyen de *Gaesdonck Priesterkonvikt* (π, 1) complété par d'autres familles. Le texte latin des deux livres est celui de *Vienne Nationalbibl. 3797* (P, 12), corrigé par le texte Q. Les parties récentes du livre 3 sont réléguées en appendice, d'après l'autographe de Thomas a Kempis, *Bruxelles Bibl. roy. 5855-61*, et accompagnées du texte néerlandais de *Leyden Maatschappij Ned. Lett. 339* (η, 1).

Pour le livre 4, le P. v. G. nous dit qu'il reproduit, sans y changer une lettre, le texte Ω, mais sans préciser quelles combinaisons il fait des trois mss qui d'après lui le contiennent, en tout ou en partie : *Bruxelles Bibl. roy. 11171*, *Nimègue Canisius-College 31* et *La Haye Bibl. roy. 129. G. 32.* Le texte latin fondamental est toujours celui de *Vienne 3797.* Les 4 chapitres plus tardifs forment un nouvel appendice, basé sur les mêmes mss que l'appendice au livre 3 : l'autographe pour le texte latin et *Leyden 339* pour le texte néerlandais.

A cet enchevêtrement de manuscrits, on voit combien nécessaire eût été un apparat critique et l'on regrette vivement que tout ce travail ardu ait été dépensé, si pas en pure perte, du moins pour l'unique satisfaction de quelques bibliophiles. D. H. B.

1089. D. Scaramuzzi O.F.M. *L'Immacolato Concepimento di Maria. Questione inedita di Landolfo Caracciolo, O.F.M.* († *1351*). — Studi francesc. 28 (1931) 33-68.

Avant de publier la question du Commentaire sur les Sentences de Landulphe Caracciolo, le P. S. complète et corrige sur quelques points ce qu'il nous avait

précédemment appris de cet auteur (*Il pensiero di G. Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Roma, 1927, p. 67-75). Il fait connaître plusieurs manuscrits nouveaux : 5 du Commentaire des Sentences et 5 des Sermons (malheureusement la cote exacte de ces mss n'est pas toujours notée). On ne peut mettre en doute, dit-il, l'authenticité d'un traité spécial de Caracciolo sur l'Immaculée Conception, traité aujourd'hui introuvable, mais que cite abondamment Cucaro dans son *Elucidarius Beatae Mariae Virginis*. Est-ce bien certain ? Le P. S., qui a découvert dans *Mantoue Bibl. Com. G. II. 2* des *Extracta* de Landulphe, nous avertit que ceux-ci se retrouvent avec quelques variantes insignifiantes chez Cucaro ; d'autre part ils ne sont qu'une reproduction « ordinariamente quasi *ad litteram* » de la question du Commentaire des Sentences. N'est-il donc pas préférable, jusqu'à preuve du contraire, de ne voir dans le traité dont parle Cucaro que de simples extraits du Commentaire des Sentences ? Dès lors, les témoignages conservés par ce même Cucaro sur l'enseignement parisien de Landulphe et sur la dispute solennelle de Scot perdent notablement de leur valeur.

Le texte édité est emprunté à un seul manuscrit : *Naples Bibl. Naz. VII. C. 49*. Quelques divergences des *Extracta* de *Mantoue* sont indiquées en note. Caracciolo expose le problème suivant la méthode ordinaire des défenseurs du privilège marial. Il cite très longuement saint Anselme et suit de près la doctrine de Duns Scot. D. H. B.

1090. E. Hugueny O.P., G. Théry O.P. et A. L. Corin. *Sermons de Tauler*. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands. T. II. *Sermons XXIII-LIV*. Du Dimanche après l'Ascension à l'Assomption. — Paris, Desclée, 1930 ; in 8, 380 p. Fr. 20.

Nous avons dit, à propos du premier volume de cette traduction (*Bull.* n° 428), son opportunité et ses mérites. Ce volume contient 32 sermons pour l'Ascension, la Pentecôte, la Trinité, la fête du Saint-Sacrement, les 13 premiers dimanches après la Pentecôte (à l'exception du 6e et du 7e), la Nativité de S. Jean-Baptiste et l'Assomption. Des notes très judicieuses accompagnent le texte français ; outre les explications philologiques et théologiques, elles mentionnent les corrections apportées au texte de Vetter ou quelque particularité intéressante des mss.

Un simple détail à reprocher : le titre donné à certains sermons. Le 3e sermon pour la Pentecôte est plus exactement pour le mardi suivant, comme le 5e pour le Saint-Sacrement est pour le dimanche dans l'octave ; les sermons pour le 1er et le 2e dimanche après la Trinité sont pour le jour de la fête ; le 2e sermon pour le 8e dimanche « après la Trinité » semble être pour le 9e après la Pentecôte (le ms de Strasbourg porte : le 10e dimanche ; — le calcul eût d'ailleurs été plus exact si l'on eût parlé de dimanches « après la Pentecôte », comme le fait le ms en cet endroit, plutôt que de suppléer partout ailleurs, où il ne dit rien, par : « après la Trinité »). Autre vétille : le sermon 50 eût été mieux placé avant le 49e. D. H. B.

1091. A. L. Corin. *Notules philologiques.* — Rev. belge Philol. Hist. 10 (1931) 69-85.

La première série de ces *Notules*, intitulée *Tauleriana* (p. 69-71), est formée de huit corrections de détail au texte de Vetter : 187,12 *do er wonet* = *unwendes* ; 211, 21 app. crit. *ve...* = *ve[nien]* ; 231, 16 *jungster* = *inn(i)cstes* ; 262, 6 *dar...* = *dar[boven]* ; 276, 14 *Rin* = *ringen* ; 323 *erhoeret* = *erhoehet* ; 402, 26 *wurdeclichen* = *wurklichen* ; 408, 35 *nut ga in dir* = *intgain dir.* D. H. B.

1092. G. Galbiati. *Il codice ambrosiano C. 155 Inf. e la versione trecentista del « De civitate Dei ».* — S. Agostino (voir n° 982) 509-510.

La traduction italienne du *De civitate Dei* est un témoin de l'influence augustinienne au XIVe siècle. L'humaniste Corbinelli l'attribuait à Passavanti ; son auteur est, en tout cas, toscan et très probablement florentin. Mgr G. décrit sommairement un exemplaire de cette traduction, du XVe siècle et contenant quelques corrections d'après l'édition de Venise 1480. D. H. B.

1093. J. Rousset. *Hugolin d'Orvieto. Une controverse à la faculté de théologie de Bologne au XIVe siècle.* — Mél. Archéol. Hist. 47 (1930) 63-91.

M. R. attire l'attention sur un théologien qui mériterait d'être mieux connu : Hugolin d'Orvieto, ermite de Saint-Augustin. Il réunit les quelques renseignements qu'on a conservés sur sa carrière, y apportant plusieurs précisions et rectifications. Les sources anciennes ne lui connaissent d'autre nom que celui d'Hugolin d'Orvieto ; celui de Malabranca qu'on lui donne parfois leur est totalement inconnu. Le jeune religieux reçut sa formation théologique à Paris où il fit plusieurs séjours, de 1335 à 1357. Il fut le disciple de Grégoire de Rimini et lui succéda peut-être dans sa chaire. Après son retour en Italie, il exerça une grande influence sur la direction des études dans la province romaine de son Ordre. Il fit partie des neuf maîtres chargés par Urbain V d'organiser la nouvelle faculté de théologie de Bologne et il y professa jusqu'à son élévation au généralat en 1368.

C'est de Bologne que sont datés, du moins dans leur rédaction définitive, la plupart de ses ouvrages. A vrai dire, on n'en connaît plus que deux, le Commentaire sur les Sentences et le *De Deo uno et trino* (le *De perfectione specierum* n'étant qu'un extrait du Commentaire des Sentences). Aux manuscrits du Commentaire des Sentences signalés par Denifle et Michalski, M. R. en ajoute un nouveau, dont le début est mutilé : *Rome Angel. 96*. Mais son mérite principal est d'avoir retrouvé le *De Deo uno et trino* dans deux mss, *Vat. lat. 1108* et *Prague Bibl. Chap. métrop. 1293*, et d'avoir dégagé la véritable signification de cet écrit. Composé en 1372, à Rimini, deux ans avant la mort d'Hugolin, celui-ci est destiné à mettre les étudiants en garde contre certaines erreurs professées récemment à Bologne et renouvelées de celles de Joachim de Flore sur la Trinité. Pour exposer les idées de Joachim, Hugolin suit de très près la Décrétale de Grégoire IX, insérée dans les actes du concile de Latran de 1215. Une seule citation pourrait faire croire, d'après M. R., qu'il connaît encore le

traité perdu de Joachim contre Pierre Lombard, mais le fait n'est pas évident. Grâce à une Bulle de Grégoire XI à Hugolin (27 déc. 1372), qui paraît bien se rapporter à ces mêmes incidents de Bologne, M. R. peut reconnaître dans l'un des partisans des idées joachimites le franciscain Barthélemy de Grasse, professeur à Bologne depuis 1369. L'identification d'un autre maître incriminé avec le second personnage cité dans la Bulle, Franceschino d'Imola O. P. — quoique M. R. paraisse fort tenté de la faire — est peu probable : les maîtres dont parle Hugolin sont d'accord dans leurs erreurs trinitaires ; dans la dispute rapportée par la Bulle, ils sont de camps opposés et finissent par se traiter d'hérétiques.

En appendice, M. R. édite, d'après le ms de Prague, le prologue du *De Deo uno et trino*, des extraits du chap. 4, le plus développé et le plus important, et la Bulle d'Urbain V nommant Barthélemy de Grasse professeur à la faculté de théologie de Bologne (par distraction M. R. écrit : *Padoue* ; de même p.75, il faut lire *1293* au lieu de *1923* pour la cote du ms de Prague). D. H. B.

1094. M. GRABMANN. *Das Defensorium ecclesiae des Magister Adam, eine Streitschrift gegen Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham.* — Festschrift Albert Brackmann herausgegeben von L. SANTIFALLER (Weimar, H. Böhlau, 1931 ; in 8, 602 p. Mk. 39) 569-581.

Mgr G. rappelle comment la publication du *Defensor pacis*, en 1324, fit éclore toute une littérature pour la défense des droits ecclésiastiques. Mais ces traités se bornèrent en général à attaquer les thèses condamnées par Jean XXII en 1327. Ce n'est que plus tard, sous Urbain VI, qu'un certain Maître Adam conçut le plan d'un vaste ouvrage, en forme de dialogue entre un roi et un évêque, destiné à réfuter point par point le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, le *Dialogus* et le *De imperatorum et pontificum potestate* de Guillaume d'Ockham. Des six livres qu'annonçait l'introduction de ce *Defensorium ecclesiae*, le premier seul est connu, dans *Vat. lat. 4116*, sans qu'on puisse savoir si le travail a été poussé au delà.

Mgr G. en édite le prologue, d'après lequel l'auteur, théologien séculier sans doute, résidant à la curie, a trouvé dans les récentes attaques d'un *notabilis doctor* — peut-être faut-il y reconnaître Wyclif — l'occasion d'écrire ce traité dédié au pape et aux cardinaux. On trouvera en outre ici le plan général de l'ouvrage et un relevé sommaire des auteurs cités. D. H. B.

1095. *Schriften* JOHANNS VON NEUMARKT unter Mitwirkung K. BURDACHS herausgegeben von J. KLAPPER. I. Teil. *Buch der Liebkosung. Uebersetzung des pseudoaugustinischen Liber soliloquiorum animae ad Deum* (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, 6, 1). — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, 212 p. Mk. 14.

Le nom de Jean de Neumarkt, notaire, puis longtemps chancelier du roi Charles IV, s'est déjà rencontré souvent dans la collection que publie M. Bur-

dach, *Vom Mittelalter zur Reformation.* Cette fois, il intéresse directement ce *Bulletin*, car il s'agit de sa traduction du traité pseudo-augustinien *Liber soliloquiorum animae ad Deum.* Trois pages d'introduction disent sommairement les principes qui ont servi à l'établissement du texte. M. K. reproduit scrupuleusement le plus ancien manuscrit, *Paris Nat. all. 36*, des environs de 1400 (les plus légères modifications apportées — surtout majuscules changées en minuscules ou vice versa — font même l'objet d'une table spéciale, p. 195-196). Des neuf autres mss connus, aucune variante n'a été négligée qui puisse éclairer un passage douteux, retenir l'attention des philologues ou renseigner sur le lieu et l'époque d'origine des mss. Les variantes d'un onzième témoin, découvert récemment, ont été ajoutées en appendice, p. 197-209.

Pour permettre un jugement sur la traduction de Jean de Neumarkt, M. K. publie un texte latin en regard du texte allemand. Ce texte latin n'est pas celui des éditions existantes, car la traduction allemande présente avec celles-ci de nombreuses divergences. M. K. s'est efforcé de retrouver, parmi les mss du XIVe siècle, le plus proche du modèle dont s'est servi le traducteur ; son choix s'est fixé sur le *Clm 817*, qu'il corrige au moyen d'un second ms et de l'édition de Cologne 1707. En appendice, comme spécimens d'autres familles du texte allemand, sont ajoutés les deux derniers chapitres du traité d'après *Breslau Kgl. u. Univ.-Bibl. I. 0. 9* et *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 842.*

La lente persévérance de M. K. — l'impression de l'ouvrage était déjà commencée en 1914 — a réussi une édition en tout point parfaite. D. H. B.

1096. D. Planzer O.P. *Der Sentenzenkommentar des Petrus von Candia O.F.M. in einer Freiburger Handschrift.* — Zeitschr. schweizer. Kirchengesch. 25 (1931) 209-225.

La longue liste des manuscrits du Commentaire sur les Sentences de Pierre de Candie dressée par le Card. Ehrle (*Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, 1925, p. 18-24) n'a pas épuisé toutes les richesses enfouies dans les bibliothèques. Le P. P. signale un nouvel exemplaire de ce Commentaire dans *Fribourg Couvent des Franciscains 20.* Il décrit minutieusement ce volume et donne un aperçu détaillé de son contenu : incipits, explicits, titres des questions — notant, en outre, les variantes des titres publiés par le Card. Ehrle (*o. c.*, p. 27-30).

Le ms, dit l'explicit du f. 141r, fut acheté à Paris en 1390 par un étudiant franciscain, Frédéric d'Amberg. Cette origine parisienne et cette antiquité (Pierre de Candie achevait de lire les Sentences en 1380) lui confèrent une importance particulière. Il est sans doute le ms complet le plus ancien ; quoique d'autres, il est vrai, suivent à quelques années de distance et qu'un exemplaire du premier livre, dans *Venise Marc. 110*, soit daté de 1382. D. H. B.

1097. K. Müller. *Zum Text der Deutschen Theologie.* — Zeitschr. Kirchengesch. 49 (1930) 307-335. XVe s.

On sait que la *Théologie germanique* est connue sous trois formes distinctes : la 1e édition luthérienne, fragmentaire, de 1516 (= A), la 2e édition luthérienne, plus complète, de 1518 (= B) et le manuscrit de 1497, édité par Uhl (= U). A et B sont différents, mais appartiennent à une même recension. U en re-

présente une autre, caractérisée surtout par de nombreuses additions. Dans quel texte faut-il voir l'original ? Trois thèses sont actuellement en présence : M. Siedel choisit B, déclarant U remanié et interpolé (voir *Bull.* n° 430) ; M. Paquier se rallie à U, flairant en A et B des textes falsifiés par Luther (voir *Bull.* n° 431) : enfin, l'auteur du présent article avait dès 1919 donné sa préférence à U, pour d'autres motifs que M. Paquier, et il maintient ici cette manière de voir contre M. Siedel.

Les reproches qu'adresse M. M. à la méthode de M. Siedel sont, en général, fondés ; de même la critique des quelques points de détail qu'il a choisis pour cible. Mais sa position se renforce-t-elle dans la mesure où il affaiblit celle de son adversaire ? Il ne semble pas. A côté d'indices à retenir, certains exemples ne prouvent rien, ni pour ni contre (U 31, 15 est un passage sauté par homoioteleuton ; U 53, 10 est une simple variante due à une erreur de copiste dans B ; etc.) ; en d'autres cas, il est difficile de trancher, de l'aveu même de M. M. ; enfin, la citation de Tauler ajoutée dans U 13, 32 est défavorable à sa thèse, car elle cadre fort peu avec son contexte. Les arguments tirés du plan de certaines parties de l'ouvrage ne paraissent pas plus heureux. M. M., qui non seulement fait remonter U à l'auteur lui-même, mais serait porté à y voir la rédaction définitive, tire argument du fait qu'il est plus facile d'ajouter que de retrancher sans nuire à la suite des idées — ce en quoi M. Siedel sera sans doute parfaitement d'accord — et il donne comme exemple (p. 329 n. 2) l'addition d'une citation scripturaire. Mais ce travail de développement est-il tellement moins vraisemblable lorsque avec M. Siedel — dont l'argumentation repose précisément sur des additions scripturaires — on l'attribue à un auteur différent ?

Quoi qu'il en soit de ces détails, le mérite de M. M. est d'avoir montré que le problème n'a pas trouvé jusqu'ici de solution claire et définitive. Un travail entrepris sur un plan plus vaste pourrait seul la fournir.

En appendice, M. M. déclare avec raison que l'opinion de M. Paquier est trop peu fondée pour n'être pas négligeable. D. H. B.

1098. V. L. Tapié. *Une église tchèque au Moyen-Age. L'Unité des Frères.* — Rev. Sciences. relig. 11 (1931) 224-265.

C'est du parti utraquiste, consolidé et unifié sur la base des *Compactata* par Ptacek et Rokycana, qu'est issu le mouvement religieux qui porte le nom d'Unité des Frères. M. T. en décrit l'origine et le développement au cours de la seconde moitié du xve siècle. Il y démêle entre temps « les raisons qui, tandis que l'utraquisme dégénérait, ont permis à une secte semblable à ses débuts à une colonie d'anachorètes d'élargir au milieu des persécutions et des luttes son programme originel et de constituer, en face de l'Église romaine, un autre centre de la pensée religieuse (p. 264) ».

Le groupe d'ascètes, disciples de Rokycana et de Chelcicky, qui s'établit en 1457 à Kunvald pour mener dans toute sa rigueur la vie chrétienne primitive, avait un idéal très élevé et un grand respect des traditions. Cet idéal se maintint assez bien jusqu'à la mort de leur chef, Grégoire (1478) ; plus tard, les Frères se virent contraints, par leur succès même, à se mêler davantage à la vie sociale et à composer avec ses obligations. Sous la pression de ces mêmes circonstances, la petite communauté des débuts se transforma peu à peu en

église solidement organisée. L'évolution doctrinale est marquée par M. T. avec moins de netteté, sans doute parce que les idées théologiques furent, autant que possible, laissées par les Frères au second plan. Leur doctrine, à l'origine, est simplement celle de l'église utraquiste. Les pratiques liturgiques particulières qu'ils adoptent, sous l'influence d'autres sectes, les rendent suspects ; les discussions aboutissent à la séparation complète et leurs anciens amis deviennent bientôt leurs persécuteurs. La présence réelle semble avoir été le centre des controverses. Prenant l'Évangile à la lettre, les Frères bohèmes l'acceptent dans le sacrifice, mais la nient dès que l'hostie est exposée dans l'ostensoir ou portée en procession. Avec les années le fossé se creusa bien davatange entre eux et les croyances orthodoxes, par ex. pour la validité des sacrements ou l'importance à donner aux œuvres.

Dans sa bibliographie, M. T. aurait pu citer G. CONSTANT, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, 2 vol., Paris, 1923. D. H. B.

1099. E. VANSTEENBERGHE. *Note sur un auteur cité par Nicolas de Cues.* — Rev. Sciences relig. 11 (1931) 270-272.

M. V. résoud l'énigme d'une citation de Nicolas de Cues. Dans le *De docta ignorantia* 1, 7, en d'anciennes éditions comme en de récentes, on lit : *Reperimus Minar in libros Antiquitatum annotasse*: *Sinnensios unitatem maxime adorasse.* Ce *Minar*, que P. Rotta confesse n'avoir pu retrouver, n'est autre que Varron qui a écrit des *Libri antiquitatum rerum divinarum et humanarum*. La citation ne se trouve pas dans les fragments qu'on en a conservés, mais l'identification ne laisse aucun doute : outre que la lecture *Minar* au lieu de *M. Var.* s'explique aisément de la part d'un scribe, plusieurs manuscrits portent la vraie leçon. D. H. B.

1100. L. VERSCHUEREN O.F.M. *Leven en werken van Hendrik Herp.* — Collectanea franciscana neerlandica II (voir n° 1046) 345-393.

Excellente vue d'ensemble, où le. P. V. a rassemblé ce que ses recherches déjà longues lui ont appris sur la vie et les écrits d'Henri Herp (Harphius). De la vie, il faut se résigner à n'en connaître que quelques dates, où l'on voit Herp diriger une maison des Frères de la Vie commune à Delft, puis à Gouda ; entrer chez les Frères Mineurs de l'*Ara Coeli* lors d'un voyage à Rome en 1450 ; enfin, à partir de 1454 jusqu'à sa mort en 1477, remplir les fonctions de gardien au couvent de Malines, avec quelques brèves interruptions, dont la principale fut celle des années 1470-73, pendant laquelle il fut vicaire provincial.

Les écrits connus sous le nom de Herp sont divisés par le P.V. en trois catégories : les sermons (deux recueils), les traités ascétiques et mystiques, les écrits inauthentiques. Si les sermons firent la renommée de Herp parmi ses contemporains, ce sont ses traités ascétiques et mystiques qui exercèrent l'influence la plus durable après sa mort. La plupart d'entre eux furent réunis par le chartreux Bruno Loer et publiés sous le titre général de *Theologia mystica* (voir *Bull.* n° 206). Voici l'ordre chronologique relatif adopté par le P. V. : *Eden contemplativorum*, *Scala amoris*, *Spieghel der volcomenheit* (édition populaire de l'*Eden* et qui eut la plus large influence), *Collatio I* (*Directorium*

brevissimum, résumé du *Spieghel*, que le P. V., contre le P. Viller, n'est pas d'avis d'attribuer à Bourcelli), *Collatio II*, *Collatio III*, *Soliloquia super Cantica*, *De processu humani profectus* (dont la 2e partie n'est peut-être pas de Herp). On regrette que le P. V. n'ait pas signalé, rapidement du moins, les manuscrits qu'il dit connaître de ces différents ouvrages.

Parmi les écrits inauthentiques, sont rangés le *De effusione cordis* (de Blomevenna O. Carth.), le *Tractatus de modo fructuose legendi rosarium* (de Dominique de Trèves O. Carth.), les *Remedia contra distractiones*, le *De IX rupibus* (de Merswin), le *Speculum aureum animae peccatricis*, le *Ros celestis* et le *Cordiale de IV novissimis*.

Contre une affirmation souvent répétée, le P. V. établit que Herp ne s'est pas contenté de piller les ouvrages de Ruysbroeck pour écrire les siens. S'il s'en inspire volontiers, il connaît aussi d'autres sources et il garde toujours assez d'originalité dans la présentation et dans la pensée pour ne pouvoir pas être traité de plagiaire. Le P. V. termine son étude par l'histoire des condamnations qui, à quatre reprises, frappèrent les écrits de Herp, englobé avec d'autres mystiques dans la réprobation de l'illuminisme. L'*Appendix Indicis Tridentini* condamne toutes les éditions de la *Theologia mystica* qui ne seraient pas conformes à celle corrigée par le dominicain Philippi et publiée à Rome en 1586. D. H. B.

1101. L. Meier O.F.M. *Nicolai Lakmann doctrina de divinae existentiae demonstrabilitate.* — Studi francesc. 26 (1930) 413-425.

De Nicolas Lakmann († 1479), théologien d'Erfurt, dont il parlait récemment encore (voir *Bull.* no 945), le P. M. édite une question extraite de son Commentaire des Sentences l. 1 d. 2 : *Utrum Deum esse sit per se notum apud intellectum vel sit demonstrabile per eius creatum effectum* (d'après *Trèves Stadtbibl. 941*). Cette question ne présente pas un intérêt bien spécial pour l'histoire doctrinale, et le P. M. nous paraît, dans sa brève introduction, en gonfler l'importance. De plus, exprime-t-il exactement la nature de l'argumentation de Lakmann en lui reconnaissant pour base la tradition, source de la révélation ? Voici le syllogisme de Lakmann (p. 422) : *Illud quod sancti conantur probare, non est per se notum. Sed Deum esse sancti conantur probare. Ergo. Maior patet ex declaratione propositionis per se notae* (c.-à-d. *propositio quae non habet ex alia evidentiam*). *Minor patet per Anselmum, Augustinum, Damascenum.* On est loin du P. M. : « Nicolaus Lakmann traditionem dogmaticam tamquam alteram revelationis fontem in jus vocavit, et quidem ex SS.Patrum consensu hoc dogma deducit (p. 416) ». N'est-ce pas confondre argument de tradition et argument d'autorité ? D. H. B.

1102. F. Landmann. *Die Unbefleckte Empfängnis Mariä in der Predigt zweier Strassburger Dominikaner und Geilers von Kaysersberg.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 6 (1931) 189-194.

Le manuscrit *Berlin Staatsbibl. germ. 4o 434* contient, en dialecte alsacien, trois fragments relatifs à l'Immaculée Conception. Le premier est un sermon prononcé en 1479, le jour de la fête de la Conception de la Vierge, devant les moniales de Saint-Nicolas *in undis* à Strasbourg, par leur confesseur Jean Zierer,

Ce dominicain se montre très réservé : il parle de la sanctification de Marie, objet de la fête de la Conception, mais il passe prudemment sous silence la question du péché originel. La même main qui a transcrit ce sermon y a ajouté quelques éclaircissements sur la controverse à laquelle, dit-on, les conciles de Constance et de Bâle ont essayé en vain de mettre un terme ; on y trace la conduite à suivre par les simples fidèles en reproduisant un extrait de sermon d'un certain Maître Gérard (sans doute le Maître Gérard — Gérard Hel ? — dont on connaît deux sermons de 1434). Celui-ci est plutôt enclin à nier le privilège marial, suivant en cela l'autorité de saint Augustin et de saint Bernard.

Peu satisfait de cette tendance, un nouveau scribe a fait suivre les deux documents d'une dernière note où il présente l'Immaculée Conception comme un dogme de foi défini à Bâle. Il cite à l'appui de sa thèse un sermon de Geiler de Kaysersberg, prononcé en 1481 et développant la même idée. D. H. B.

1103. M. H. Laurent O.P. *La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentences.* — Rev. Sc. philos. théol. 20 (1931) 77-82.

Le nom de Cajetan a été souvent cité au débat dans les discussions entre interprètes de la pensée thomiste sur la causalité sacramentaire. Le P. L. interroge à ce sujet son Commentaire inédit sur les Sentences — ce que personne jusqu'ici ne s'était avisé de faire — et publie deux courts extraits du l. 4 q. 1 a. 1 : *Utrum in sacramentis novae legis sit aliqua virtus gratiae causativa,* d'après *Paris Nat. lat. 3076, II.*

Ce ms, notes d'élève ou canevas de professeur, nous révèle la position de Cajetan du temps qu'il expliquait les Sentences à l'université de Padoue (1493). Le bachelier rejette la théorie de la causalité occasionnelle et se déclare partisan de la causalité instrumentale, effective quant au caractère, dispositive quant à la grâce. Il suit de près le Commentaire sur les Sentences de S. Thomas (le P. L. aurait pu indiquer ces emprunts), quoique ne le nommant pas, et il est important de constater avec le P. L. qu'il ne laisse point soupçonner qu'on puisse rencontrer une théorie différente dans la Somme théologique qu'il commentera plus tard. D. H. B.

1104. L. Pfleger. *Zur handschriftlichen Ueberlieferung Geilerscher Predigttexte.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 6 (1931) 195-205. XVIe s.

M. P. énumère, en soulignant leurs particularités et leur valeur, quelques manuscrits contenant des sermons de Geiler de Kaysersberg. Ces recherches n'ont pas été vaines : outre qu'elles constituent un travail préparatoire nécessaire à une édition des sermons, elles en ont fait découvrir plusieurs ignorés jusqu'ici.

Des huit mss dont il est parlé, six appartiennent à la Bibliothèque de Berlin. Originaires de couvents strasbourgeois, ou du moins alsaciens, la plupart passèrent au XVIe-XVIIe siècle par les mains du mystique protestant Daniel Sudermann. D. H. B.

1105. L. Pfleger. « *Von den zwölf schefflin* ». *Ein unbekannte Predigt Geilers von Kaysersberg.* — Arch. elsäss.Kirchengesch. 6 (1931) 205-216.

Ce sermon inédit de Geiler de Kaysersberg a été retrouvé par M. P. dans *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 197* (voir *Bull.* n° 1104). Il fut prononcé au couvent de Sainte-Marguerite à Strasbourg, le 21 janvier 1500. Prenant pour thème le texte *Pasce oves meas,* Geiler compare les 12 passions de l'appétit concupiscible et irascible (aux 11 passions des scolastiques, il en ajoute une douzième, pour faire le nombre : la patience) à un troupeau de brebis que l'homme doit conduire avec discrétion, comme un sage berger. D. H. B.

1106. A. Vonlanthen. *Geilers Seelenparadies im Verhältnis zur Vorlage.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 6 (1931) 229-324.

Le *Seelenparadies,* qui fut publié en 1510, est une collection de sermons prononcés par Geiler de Kaysersberg, durant les années 1503-05, devant les Pénitentes du couvent Sainte-Madeleine à Strasbourg. Recueillis par deux religieuses et revus plus tard par Geiler lui-même, ces sermons forment un large commentaire de l'opuscule *Paradisus animae* ou *De virtutibus,* attribué parfois à Albert le Grand, et que M. V. est d'avis de laisser à Humbert de Romans jusqu'à preuve du contraire.

M. V. étudie longuement l'ouvrage de Geiler, comme traduction du *Paradisus animae,* puis comme commentaire. Les philologues et les historiens de la prédication y trouveront ample moisson. Pour ce qui concerne les idées religieuses de Geiler, on lira avec profit les chapitres sur son emploi de l'Écriture, des Pères, de la liturgie, sur ses emprunts aux scolastiques et aux mystiques, sur son humanisme. Le but de Geiler est d'un vulgarisateur. En parcourant la série des 42 vertus que lui offre son modèle, il reste tout entier tourné vers la pratique ; même lorsqu'il risque une rapide incursion dans le domaine spéculatif, il ne songe guère qu'aux applications morales. Il n'est pas dans la ligne de la mystique intellectualiste ; sa spiritualité est affective, comme celle de saint Bernard, de Gerson ou de la *Devotio moderna.* Gerson surtout est son maître. Il imite son éclectisme et s'inspire de son zèle pour la réforme morale. Wimpfeling le caractérisait très bien en l'appelant, dans sa biographie, *Ioannis Gerson illustrator.* D. H. B.

1107. V. Beltran de Heredia O.P. *Col lección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria.* — Cienc. tom. 43 (1931) 27-50 ; 169-180.

Le recueil, où le dominicain Miguel de Arcos conservait diligemment les réponses de son correspondant François de Vitoria, nous a déjà permis de préciser les idées du théologien de Salamanque sur la légitimité de la conquête américaine (voir *Bull.* n° 674). C'est à ce même recueil, *Séville Bibl. prov. y univ. 333-166-1,* que le P. B. emprunte la majeure partie des documents publiés ici.

De ces 11 réponses à des consultations diverses, les 7 premières sont dues à François de Vitoria ; il partage la paternité de la 8e avec Dominique de Soto ; la 9e est de Diego de Vitoria, son frère ; les deux dernières, de Melchior Cano.

Les unes s'élèvent contre des abus ecclésiastiques — pluralité des bénéfices (1, 2), annexion des bénéfices aux monastères (4), *compositio* (3) — ou contre les exactions des greffiers (7). D'autres traitent du juste prix dans les ventes à crédit (5, 9, 11) ou dans la hausse du blé en temps de disette (6) ; d'autres encore, du mariage clandestin (5, 10), de la vente des esclaves par les Portugais (7), du droit d'asile dans les églises (8), de l'autorité des conciles généraux (11).
D. H. B.

1108. A. S. de Bustamante y Montoro. *Francisco de Vitoria y James Brown Scott.* — Habana, Imp. Avisador Comercial, 1928 ; in 8, 30 p.

L'auteur choisit, dans le système politico-juridique de Vitoria, certaines conceptions essentielles. L'état, société parfaite, organisme indépendant, se trouve en relation sociale avec les autres états. Vitoria admet pour chaque peuple le droit de libre disposition. Le droit des gens, qui n'est pas issu d'un pacte, oblige tous les états et sa violation peut motiver une guerre. Pour la solution de conflits entre états, Vitoria ne fait pas appel à un tribunal international, mais il reconnaît aux princes la mission de juges. La guerre sera considérée comme moyen de restitution du droit violé et comme sanction de délits. Ce bref aperçu se termine par l'évocation du grand internationaliste moderne, J. Brown Scott, héritier et restaurateur de la pensée de Vitoria. D. J. Leclef.

1109. P. Tischleder. *Die Bedeutung des Franziskus von Vittoria für die Wissenschaft des Völkerrechts.* — Aus Ethik und Leben. Festschrift für J. Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres (7. Februar 1931) herausgegeben von M. Meinertz u. A. Donders (Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, viii-250 p. Mk. 10, rel. 12) 90-106.

Brève notice qui ne fait qu'indiquer la richesse de doctrine que contient la théorie du droit des gens chez Vitoria. Le *ius gentium*, droit positif issu du droit naturel, trouve son fondement dans la communauté de nature chez tous les hommes. La solidarité universelle, qui a son expression juridique dans le *ius gentium*, ne peut aller jusqu'à nier les groupements nationaux, comme sociétés parfaites, et rien ne peut légitimer de la part de l'empereur ou du pape le pouvoir politique universel ou un droit d'intervention dans des questions purement politiques. La *Relectio de Indis prior* applique ces principes au problème de colonisation. D. J. L.

1110. V. D. Carro O.P. *Los Colaboradores de Vitoria. Domingo de Soto y el Derecho de Gentes.* — Madrid, B. del Amo, 1930 ; in 8, 206 p. Pes. 4.

Ce n'est pas diminuer l'importance de François de Vitoria que de l'entourer de collaborateurs éminents. Parmi ceux-ci, Dominique de Soto, collègue de Vitoria à l'université de Salamanque, mêlé, en tant que conseiller de Charles-Quint et confident de Las Casas, aux problèmes juridiques de l'époque, mérite

que l'on souligne la clarté de ses exposés et l'originalité de ses doctrines. Le P. C. — après bien d'autres — s'élève contre la tendance à attribuer la paternité de certaines idées juridiques à Grotius et à Suarez. Le *De iustitia et iure* de Soto donne matière à l'exposé des notions de loi, de société, d'état, et plus spécialement de *ius gentium*. Nous y retrouvons, pour une grande part, les idées de Vitoria (voir *Bull.* n° 208). Le droit naturel et le droit des gens sont nettement distincts. Ce dernier, bien que très proche du droit naturel, fait partie du droit positif sans toutefois se confondre avec le droit civil. Le *ius gentium* est obtenu par voie de conclusion, existe sans entente préalable entre les hommes pour le promulguer et est commun à tous les peuples. Le droit civil, au contraire, obtenu par voie de détermination, requiert un acte d'autorité et varie d'après les nations. Le droit des gens forme le droit de la société universelle qu'aucune société particulière ne peut ignorer.

Le P. C. fait suivre cet exposé méthodique central de quelques questions connexes. La négation, par Soto, du *dominium universale* du pape et de l'empereur ; l'examen de quelques titres invoqués pour légitimer la conquête ; les conditions d'un guerre juste. D. J. L.

1111. D. Franses O.F.M. *Petrus Crabbe (†1553/4) en zijn Conciliorum collectio.* — Collectanea franciscana neerlandica II (voir n° 1046) 427-446.

Le franciscain Pierre Crabbe de Malines est un des premiers à avoir eu l'idée de réunir en collection les actes des conciles généraux et provinciaux. Avant lui, on ne connaît que Merlin, et Crabbe lui est de loin supérieur, comme il a certaines qualités que n'a plus son successeur Surius. Sa *Conciliorum collectio* parut à Cologne en 1538. Une seconde édition, « revue et augmentée », suivit dès 1551. Crabbe y avait ajouté, entre autres, les actes des premières sessions du concile de Trente ; par contre, il avait fait disparaître plusieurs documents relatifs à la préparation de la collection, qu'il est toujours utile de consulter.

En s'inspirant de dom Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900, le P. F. met bien en relief la valeur de l'ouvrage, quant aux matériaux rassemblés et quant à la méthode employée pour établir un texte critique. D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Juillet 1932

1112. J. Rivière. *Le dogme de la rédemption.* Études critiques et documents (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 5). — Louvain, Bureaux de la Revue, 1931 ; in 8, x-441 p. Fr. 55. 1er s.

En complément de ses travaux principaux sur cette matière, M. R. a publié des études particulières assez nombreuses pour que, réunies et reliées par quelques chapitres nouveaux, elles formassent un tout assez continu et suffisamment homogène, une sorte de dossier historique où celui qui entend approfondir le sujet trouvera des discussions techniques qui ne seraient pas de mise ailleurs.

On voit que le volume nouveau, encore que recueillant surtout des *vetera*, dûment contrôlés d'ailleurs et mis au point, ne manque pas de *nova*, et n'est nullement indigne de son auteur, *scriba doctus.*

Notre *Bulletin*, voué à la théologie occidentale, doit se borner à signaler les études afférentes à sa matière.

Le chapitre 2 analyse les idées de S. Justin (il a paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* 31, 1930, p. 5-20). Il est d'autant plus important que les démons jouent dans la théologie de Justin un grand rôle. Tout examiné, il apparaît que sa doctrine sotériologique se tient dans les données révélées, sans effort de précision. Le démon est vaincu par le Christ. Comment se produit cette défaite? S. Justin n'en dit rien. Il ne parle pas du rachat au diable, mais marque avec fermeté le dogme de l'immolation expiatoire.

Passant à Irénée (ch.3, d'après le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1, 1911, p. 169-200), M. R. guerroie contre le P. Galtier. Celui-ci ayant répliqué, et une courtoise polémique s'en étant suivie, le nouveau volume en résume aussi objectivement que possible les phases. L'idée de M. R., c'est que la « justice » envers le démon n'a pour Irénée aucun caractère juridique. Ce terme indique seulement la disposition providentielle par laquelle « Dieu, aux principaux moments de son œuvre rédemptrice, a voulu tenir compte de lui » (= du démon). Les critiques de gauche parlaient d'un marchandage ; le P. Galtier d'une « justice négative », par laquelle le Christ se serait borné à revendiquer les droits lésés par le démon, sans plus. C'est prendre « justice » au sens juridique, M. R. maintient que ce terme équivaut seulement chez Irénée à « sagesse ». Une note sur « juste » et « justice » dans la langue de saint Irénée (p. 137-141) complète la documentation antérieure.

Venant à Tertullien, c'est M. Rashdall que combat l'auteur (ch. 4, repris de la *Revue des sciences religieuses* 6, 1926, p. 199-216). Il y démontre qu'on fait tort à Tertullien en lui attribuant la conception populaire d'un rachat conclu avec le prince des enfers. Le théologien africain a conservé la méta-

phore du rachat, mais n'est pas responsable de sa déviation dans le sens d'une rançon payée à Satan (p. 164).

Quelques pages inédites précisent la position des « derniers Pères latins » sur la théorie du rachat (p. 233-240). Au concret, il s'agit de S. Jérôme, qui n'est pas clair ; de S. Ambroise qui l'est au contraire parfaitement, et dans le sens regrettable de la rançon au démon ; de S. Hilaire, très vague ; de l'Ambrosiaster circonspect ; de S. Augustin enfin, dont M. R. a parlé longuement ailleurs.

Pour le moyen âge, M. R. se borne à son étude sur S. Anselme, parue en 1910 (*Bull. de Littér. eccl.* p. 3-27) mais il tient à la défendre, avec une certaine vivacité, contre les tentatives apologétiques de dom Ricard, du P. J. B. Reeves et de dom J. G. van der Plas. Une note finale renseigne sur les positions du P. Jacquin, du P. Galtier et du P. d'Alès. D. B. C.

1113. A. J. MACDONALD. [*The Evangelical doctrine of holy communion,* II] *The formulation of sacramental doctrine* (The greek and latin Fathers). — The Evangelical doctrine of holy communion, edited by A. J. MACDONALD (Cambridge, W. Heffer, 1930 ; in 8, VI-330 p. Sh. 7. 6.) 40-84.

M. M. passe en revue les principaux écrits patristiques, depuis la lettre de Clément jusqu'à Grégoire de Tours, dans le but de marquer les traces, à travers les siècles, de l'interprétation évangélique (p. V). Jusqu'à Justin et Irénée on cherchait en vain l'idée d'une présence réelle, encore qu'on trouve chez Ignace une ébauche du symbolisme dynamique, qui sera exploitée plus tard par les réalistes. Le réalisme de Justin et Irénée est dualiste et se fait recevoir en Occident, tandis que l'Orient reste fidèle — avec Origène — au symbolisme. Ce n'est qu'avec Ambroise, Cyrille de Jérusalem et Grégoire de Nysse que s'introduit l'idée de *conversio.* Encore le symbolisme augustinien — dépendant de Tertullien — a-t-il su s'en préserver. D. M. C.

1114. F. WAGNER. *Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik* (Münsterische Beiträge z. Theologie, 19). — Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, VII-280 p. Mk. 14.40.

M. W. observe ici la même méthode que dans son premier volume : *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik* (cfr *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 276), à savoir : s'informer de l'opinion de chacun des auteurs étudiés, sur l'essence de la moralité, la norme de l'acte moral, la fin de l'homme, les motifs de l'activité morale, l'essence de la vertu. Dans ces cadres tout préparés, il glisse une grande quantité de textes empruntés aux écrivains des deux Testaments, aux Pères grecs et aux Pères latins. Ces derniers seuls intéressent ce *Bulletin.* Pour cette partie de son enquête M. W. a cueilli les représentants les plus typiques de la pensée morale dans l'occident chrétien : Irénée, Tertullien, Lactance, Ambroise et Augustin, avec, en sous-ordre, Jean Cassien, Boèce et Grégoire le Grand, et, très sommairement, Cyprien (p. 203), Minucius Felix (*ibid.*), Zénon de Vérone (p. 218) et Isidore de Séville (p. 279).

La méthode est peut-être un peu sèche. Elle ne laisse pas saisir toutes les

nuances personnelles de la pensée des auteurs auxquels on l'applique. Saint Augustin par exemple, n'est pas tout entier dans les citations groupées sous quelques chefs (bien suprême, fin de l'homme, vertus et surtout charité, mal et péché, etc). Et la pensée de saint Irénée non plus n'est pas exprimée toute dans ces quelques extraits du livre 4 de l'*Adv. haer.* (qui n'est d'ailleurs pas, comme le pense M. W., le seul ouvrage qu'on en ait conservé) : il a sur la bonté essentielle de Dieu (par ex. 2, 13, 2), sur l'objectivité de la loi morale, et surtout sur la valeur des biens terrestres (à comparer avec l'attitude de Tertullien) des aperçus qui eussent mérité d'être mis en valeur ici.

Si l'on ne trouve pas dans cet ouvrage une étude fort approfondie de théologie historique, on lui reconnaîtra sans peine cette double utilité : de donner aux moralistes et aux professeurs de morale une copieuse moisson de beaux passages et de pouvoir servir d'introduction générale à l'étude des idées morales de chacun de ces écrivains ecclésiastiques. D. B. REYNDERS.

1115. M. O'BOYLE. *St. Irenaeus and the See of Rome.* — Cath. histor. Review 16 (1930-31) 413-434. IIe s.

M. O'B. rappelle que le fameux passage de l'*Adv. haer.* 3, 3, 2 a déjà subi 108 interprétations différentes. On se découragerait à moins. Pour en donner ici une explication méthodique, M. O'B. en analyse les divers membres : *convenire ad* — *necesse est* — *propter potentiorem principalitatem* — *in qua*. Il résume ainsi (p. 433) les données de son enquête (j'ajoute entre parenthèses les précisions admises par l'auteur) : « With this church, on account of its superior authority (*principalitas* = a primacy of real authority and jurisdiction, to which all others are bound to submit, p. 429) every church must necessarily (*necesse est* = logical necessity, p. 421) be in agreement (*convenire ad* = to agree with, p. 420) with this church in which (*in qua* = *hanc ecclesiam*, p. 427) the apostolic tradition has been always preserved by the bishop thereof (correction du 2e *ab his qui sunt undique* empruntée à D. Morin, p. 432) ».

Nous voici donc en présence d'une interprétation maximaliste. M. O'B. veut préciser le sens des termes analysés en s'inspirant soit du terme grec original, quand on le peut, soit des autres attestations du même terme dans la version latine. Effort louable, méthode nécessaire et souvent efficace, à condition toutefois de tenir compte des résultats ainsi acquis. Or, M. O'B., qui reconnaît (p. 420) que nulle part ailleurs chez saint Irénée *convenire ad* ne signifie « to agree with », ne se laisse pas troubler : « it is really no strong objection (*ibid.*) ». *Necesse est* confirme la thèse de M. O'B. Mais *principalitas* représente dans l'original tantôt δύναμις tantôt ἐαὐθεντία, ξουσία, ἀρχή ou πρωτεία. Que choisir ? Rien, et c'est peut-être sage, mais : « We shall pass over this question as irrelevant. This sufficient for our purpose to have discovered what must have been the *sense* of the original ». C'est l'auteur qui souligne. Alors pourquoi s'enquérir de la lettre ?

Le reste est interprété trop souvent à coups de logique et l'on regrette de trouver trop de traces d'un certain apriorisme dans un article par ailleurs fort soigné. M. O'B. prend acte d'une victoire facile sur les interprétations d'extrême gauche (p.425). On voudrait, pour étayer celles de droite des preuves plus rigoureuses. Puisque le texte original fait défaut et que la version latine est équivoque, ne serait-il pas prudent de ne retenir provisoirement de ce passage de

l'*Adv. haer.* que l'hommage d'ordre plutôt général rendu par Irénée à la primauté romaine? D. B. R.

IIIe s. **1116.** M. DE LA TAILLE S. J. *Le sens du mot Passio dans la lettre LXIII de saint Cyprien.* — Rech. Sciences relig. 21 (1931) 576-581.

Passio, ici, signifie cène, non pas du point de vue sémantique, mais en désignant la partie pour le tout : la cène faisant partie de la passion à un titre aussi réel que chacune des étapes qui conduisent le Christ au Calvaire. A cette interprétation s'en superpose une autre qui fait du sacrifice de la cène le sacrifice même de la croix. Nouvel argument pour la thèse du *Mysterium fidei.* Remarquons, mais le P. de la T. le sait bien, que pour établir le sens susdit *sub die* est moins efficace que *in die* : car *sub* peut signifier également « à l'approche de », ou, comme le traduit M. Bayard (Coll. des Univ. de France) « à la veille de ». D. B. R.

Ve s. **1117.** G. DELLA ROCCA. *La « Città di Dio » di Aurelio Agostino Santo (354-430).* — Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio (Modena, Soc. tipogr. Modenese, 1930 ; 2 vol. in 4, X-396 et VIII-440 p. L. 120) I, 125-162.

C'est du point de vue assez spécial de la philosophie et du droit, que l'auteur de ce mémoire envisage la synthèse augustinienne. De plus, il se borne à émettre les réflexions — souvent très opportunes — que lui suggère la lecture, plutôt qu'il n'expose la doctrine même d'Augustin. Si l'on ajoute que la note religieuse, dominante dans le *De civitate Dei*, s'atténue ici, on aura à peu près caractérisé cette contribution intéressante et, par endroits, profonde. Voici les sujets traités : Histoires sacrée et profane, le visage de Rome, philosophie et religion, aurore et crépuscule des dieux, le prince, guerre et paix. D. B. C.

1118. J. LLAMAS O.S.A. *San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura.* — Relig. Cult. 15 (1931) 238-274.

Le problème de la multiplicité des sens littéraux est étudié analytiquement, d'abord dans les commentaires sur la Genèse, ensuite dans les *Confessions*, enfin dans le *De doctrina christiana.*

La conclusion est très nuancée : Augustin, très conscient du problème, ne le résout pas ; la solution qu'il donne aux cas d'obscurité de l'Écriture est plus subtile qu'on ne l'a voulu dire et n'implique pas l'affirmation des sens multiples. D. B. C.

1119. T. DE CASTRO. *El método apologético agustiniano en el libro « De utilitate credendi ».* — Relig. Cult. 16 (1931) 112-119.

Très opportunément l'auteur dégage du *De utilitate credendi* une méthode apologétique, résumée en six points. On constate quelle part énorme Augustin attribue aux préparations morales et à l'action divine, dans le mystère de la foi à conquérir. D. B. C.

1120. F. Marcos del Rio O.S.A. *El Cristo místico y la comunión de los Santos, según San Agustín.* — Relig. Cult. 15 (1931) 402-460.

A sa façon habituelle, qui est celle d'une riche documentation, l'auteur analyse les aspects de cette doctrine capitale. On voit ainsi illustrés les points suivants : l'incarnation, son motif, l'action de la Trinité, le Fils de Dieu, le Médiateur, le sacrifice de la Croix, les fils adoptifs de Dieu, hors de l'Église pas de salut, l'Esprit-Saint, l'Esprit don du Père et du Fils, mission de l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint âme de l'Église, la grâce et les dons de l'Esprit, l'Esprit-Saint habite dans les justes, la grâce sanctifiante, les œuvres de miséricorde, l'eucharistie aliment de la vie chrétienne, sacrifice du Christ et immolation du corps mystique, oraison et purification.

C'est toute la synthèse qui est ainsi évoquée. D. B. C.

1121. N. Noguer S.J. *Otra vez San Agustín y el castigo de los herejes.* — Razón y Fe 95 (1931) 137-145.

Augustin s'est trouvé, dans la controverse antidonatiste, amené à étudier le problème de la répression de l'hérésie. Dans son livre sur *Le catholicisme de S. Augustin*, Mgr Batiffol avait suivi les variations d'attitude imposées par les faits à l'évêque d'Hippone. Bien des aspects du problème sont encore à considérer.

Le P. N. le fait dans un article où il s'écarte à plusieurs reprises des opinions du P. Meslin et du P. Velez. On peut voir dans *Relig. y Cult.* 14 (1931) p. 408-411, quelques observations de ce dernier. D. B. C.

1122. A. Fernández O.S.A. *La evolución cosmogónica y biológica según San Agustín.* — Relig. Cult. 15 (1931) 215-237.

Sur le problème — infatigablement proposé — de la pensée augustinienne relativement à l'évolution des espèces, l'auteur répond avec sagesse qu'Augustin ne pensait qu'en fonction du fixisme et de la génération spontanée.

Il est impossible de conjecturer ce qu'il aurait dit de l'hypothèse évolutionniste, si conforme par certains aspects à la tendance de son esprit.

D. B. C.

1123. F. Marcos del Rio O.S.A. *El compuesto humano, según San Agustín.* — Relig. Cult. 9 (1930) 17-37 ; 191-210 ; 356-368 ; 10 (1930) 31-40 ; 202-214 ; 11 (1930) 42-51 ; 191-205 ; 321-339 ; 12 (1930) 48-58 ; 13 (1931) 191-205 ; 14 (1931) 31-39 ; 351-362 ; 16 (1931) 73-93 ; 161-186 ; 339-363.

Encore qu'il soit difficile de savoir si la suite d'articles du P. M. est arrivée à son terme, car il n'a indiqué nulle part son plan, il semble que sa prolixe démonstration soit encore loin d'être achevée.

Néanmoins, pour ne pas laisser se perdre pour nos lecteurs le contenu d'un travail dont le début date déjà de deux ans, nous résumons brièvement les pages déjà parues.

L'auteur entend prouver une thèse : à savoir que c'est à tort qu'on attribue à Augustin le platonisme anthropologique. Il serait au contraire nettement convaincu de l'union substantielle de l'âme et du corps.

Après une description des doctrines platoniciennes : celle de Platon et celle de Plotin, le P. M. ayant rappelé l'idée augustinienne de la création des hommes et des choses par Dieu, pose sa pierre de base en analysant la définition de l'homme dans le *De ordine* : *Animal rationale mortale.* Confirmée dans le *De magistro,* cette définition dominera toute la doctrine anthropologique d'Augustin.

Il faut en rapprocher l'affirmation répétée : *homo constat ex anima et corpore,* si conforme à la doctrine patristique pré-augustinienne. L'auteur détaille ensuite le rôle de l'âme envers le corps, d'après Augustin. Il dénombre les affirmations que l'homme est une *substance,* dont *l'unité* est très stricte. La doctrine de l'union substantielle est présupposée à tous les développements d'Augustin sur les opérations intellectuelles ou morales de l'homme. Enfin notre destinée dans l'au-delà est toute pleine de la même idée.

Ici s'arrête le P. M. Il est probable qu'il a développé presque toutes ses preuves. On doit lui souhaiter de pouvoir examiner les raisons qu'on oppose à ce faisceau, notamment les affirmations de saveur néoplatonicienne que l'on a recueillies dans les œuvres d'Augustin.

Quel que soit le jugement à porter sur la thèse, il faut rendre hommage à l'abondante documentation du P. M. Sa suite d'articles constitue le plus intéressant des répertoires. Plus d'une fois, en le lisant, nous avons regretté qu'en une matière de si haute précision philosophique, le texte latin d'Augustin n'ait pas été transcrit. D. B. C.

1124. A. C. VEGA O.S.A. *¿Defendió San Agustín la « animación mediata » del cuerpo humano?* — Relig. Cult. 15 (1931) 345-35.

C'est surtout à propos de la résurrection des morts, que l'on surprend la pensée d'Augustin sur ce point, si obscur de son temps. D'après ses conclusions théologiques il faut, sans aucun doute — malgré qu'il n'ait jamais proféré d'affirmation explicite — ranger Augustin parmi les tenants de l'animation immédiate du corps par l'âme. D. B. C.

1125. E. NEGRETE O.S.A. *La realeza de Cristo según San Agustín.* — Relig. Cult. 14 (1931) 161-178, 331-350.

Intéressante synthèse des passages où Augustin parle de la royauté du Christ. D. B. C.

1126. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la rédemption après saint Augustin.* — Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 8, 303 p.

A part quelques notes additionnelles et une mise au point de détails, ce volume ne renferme que des articles parus dans la *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg. Ils ont été analysés ici aux n°s 165, 297, 531 et 880. L'épilogue appartient à l'histoire contemporaine.

Il était utile de réunir ces pierres. Dégagées de la poussière des polémiques, elles serviront à construire solidement le bel édifice que, sans doute, prépare M. R. D. B. C.

1127. N. Merlin. *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce.* — Paris, Letouzey et Ané, 1931 ; in 8, 454 p.

Dans cet ouvrage élaboré avec soin, on peut distinguer deux parties : une analyse très méthodique et très détaillée des principaux traités antipélagiens de S. Augustin, et un essai de synthèse de sa doctrine, comparée à la théologie d'aujourdhui.

S'il faut en juger par la manière dont est libellé le sous-titre : « analyses détaillées de ses ouvrages sur ces matières, complétées par d'importantes explications de sa pensée, et suivies de conclusions théologiques », l'essentiel du livre serait la partie documentaire. Dans ce cas, le livre est bon et le P. M. n'a pas œuvré en vain, car ses résumés seront utiles : on n'a pas toujours le temps ni le courage de suivre Augustin dans le cours sinueux de sa pensée.

Mais nous ne pouvons louer autant les considérations synthétiques et l'essai de systématisation. Quelle confiance accorder à une pensée qui, écartant la thèse de l'essence du péché originel dans la concupiscence, le met dans « l'obligation de satisfaire à la justice divine pour ce désordre commun à tous les hommes » (p. 372) ? Le *reatus* du péché consistant en une obligation ! Cette originalité n'est pas d'Augustin. D. B. C.

1128. G. Capone-Braga. *La concezione agostiniana della libertà.* — Padova, A. Draghi, 1931 ; in 8, 94 p. L. 12.

Cet exposé est tout à fait sérieux. On y montre d'abord comment et pourquoi S. Augustin affirme le fait de la liberté, et quel concept il en exprime dans son *De libero arbitrio.* Passant aux longues discussions provoquées par le pélagianisme, l'auteur analyse rapidement le système augustinien de la grâce, cadre d'une conception nouvelle de la liberté. Y eut-il changement radical ? contradiction ? Non : « Il s'agit d'un point de vue nouveau et supérieur, d'où l'on envisage la liberté humaine : on ne la nie pas, on lui donne plutôt un sens nouveau, plus élevé, plus noble, devant lequel le sens vulgaire et habituel perd sa valeur (p. 41) ». C'est juste, mais demande à être précisé. L'auteur le fait sans crainte, ni hésitation. Il finit par systématiser sa pensée en distinguant chez Augustin trois sens du mot liberté (p. 75-76). Quelle liberté subsiste sous la grâce ? La *libertas minima* n'était qu'un esclavage. La *libertas minor* est abolie. Reste la *libertas maior*, qui ne sera parfaite que là-haut et qui ne correspond pas — avoue l'auteur — à celle que décrivait le *De libero arbitrio.* L'influence de Plotin sur cette doctrine, à la fois rigide et décevante, est visible. L'hommage final à Augustin ne corrige pas l'impression de rigueur de l'étude.

Le mérite de M. C. B. est d'avoir fondé sa pénétrante analyse sur l'examen direct des textes, abondamment cités. A ce titre au moins son ouvrage est d'une très pratique utilité. La thèse est de celles qu'on discutera sans doute toujours. D. B. C.

1129. K. Christ. *Eine unbekannte Handschrift der ersten Fassung der Dionysiana und der Capitula e canonibus excerpta A. 813.* — Festschrift für G. Leidinger (München, H. Schmidt, 1930 ; in 4, xiv-324 p. et 35 pl. Mk. 19) 25-36. VIe s.

M. C. signale un nouveau ms de la première rédaction de la *Dionsyiana* :

Cassel, Landesbibl. cod. theol. Q. 1, originaire de Fulda. M. C. se demande s'il n'a pas été écrit à Mayence. Il le décrit en détail et en compare le contenu avec *Vat. Pal. 577*. D. M. C.

1130. M. SCHMAUS. *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe.* — Charisteria. Alois Rzach zum achtzigsten Geburtstag dargebracht (Reichensberg, Stiepel, 1930 ; in 8) 166-175.

Les quelques pages de M. S. sur la doctrine trinitaire de S. Fulgence ne peuvent être qu'une esquisse, mais toute animée de la connaissance que l'auteur possède de l'évolution de la théologie latine en ces matières.

Héritier de la pensée d'Augustin, l'évêque de Ruspe a adopté ses vues. Sa théologie est bien latine : on va de l'unité d'essence à la trinité des Personnes. Mais Fulgence n'a pas pris intérêt aux spéculations du docteur d'Hippone. Pasteur, il voulut seulement combattre l'hérésie arienne. Augustin lui fournissait ses armes, forgées depuis longtemps. Bref, ce que Fulgence a gardé de son maître, c'est la partie traditionnelle de son enseignement. La plus solide, sans doute. Mais n'est-on pas obligé de constater ici ce qui se découvre aussi chez Grégoire le Grand ? La lumière intellectuelle, qui éclairait si vivement la pensée d'Augustin, s'est éteinte : une âme s'est échappée, laissant le corps inerte. D. B. C.

VIIe s. **1131.** TAIONIS et ISIDORI *Nova fragmenta et opera* edidit et illustravit E. ANSPACH (Testos latinos de la edad media española 2, 1). — Madrid, C. Bermejo, 1930 ; in 8, VIII-183 p. Pes. 12.

M. A., qui prépare l'édition de saint Isidore pour le *Corpus Scriptorum eccles. latin.*, a réuni dans ce petit volume quelques fruits secondaires de son enquête à travers les bibliothèques. Il édite ce qui manquait encore à notre texte des Sentences de Taius : I, 24-25, V, 33-35 (36). Pour S. Isidore, il fait l'histoire des *Tituli* et des *Libri* des Etymologies ainsi que celle de ses plus anciennes « éditions ». M. A. en compte jusque 6, dont deux par Isidore lui-même en 620 et 627. Les quelque 120 pages qui restent ont pour titre : *De Isidori hispalensis operibus nonnullis adhuc incognitis.* On y trouvera, notamment, une nouvelle *Adbreviatio Braulii Caesaraugustani episcopi de vita sancti Isidori* (p. 57-64), que M. A. date de la fin du VIIIe siècle ; les prologues du *Liber Canticorum* (p. 86-7) et du *Liber sedecim prophetarum* ; des fragments exégétiques ainsi que de longues considérations (p.139-178) sur la révision isidorienne de la Bible. M. A. remue bon nombre de problèmes, d'importance très inégale, sans toujours user, malheureusement, d'une critique très avertie spécialement en ce qui concerne l'authenticité des *Isidoriana* du bas moyen âge. D. M. C.

VIIIe s. **1132.** T. ROJO ORCAJO. *Estudios de códices visigóticos. El « Beato » de la Biblioteca de Santa Cruz de Valladolid.* — Boletín Real Acad. Historia Madrid 97 (1930) 257-330.

Description détaillée de *Valladolid S. Cruz*, xe s. (ms de Valcavado). M. R.

donne le début et la fin de chaque colonne de l'*In Apocalipsin*, ainsi que 17 planches reproduisant les principales miniatures (4 d'entre elles sont empruntées au commentaire sur Daniel, qui se trouve dans le même ms). Le *finibit exaratus... sub era VIII*, dans lequel on voit d'ordinaire la date du ms (970), en suppléant *millesima* (1108 de l'ère espagnole), M. R. voudrait y voir la date d'achèvement de l'ouvrage lui-même par Beatus, en suppléant *octingentesima* (p. 265). Ce qui nous mènerait à 770 (et non 762 comme le dit M. R.). Seulement, outre que l'*octingentesima* sous-entendu paraît — au contraire du *millesima* — tout à fait anormal, nous savons que la dernière édition de l'*In Apocalipsin*, représentée par notre ms, est de 786 et non de 770 (ou 762). Voir *Bull.*, n° 729.

D. M. C.

1133. R. P. Robinson. *Some newly discovered fragments of visigothic manuscripts.* — Transactions and Proceedings of the Americ. philol. Assoc. 60 (1929) 48-56.

M. R. signale, entre autres, un fragment de Beatus *In Apocalipsin* dans un manuscrit d'une bibliothèque privée de Saragosse (début xe s. ?) D. M. C.

1134. W. Delius. *Die Bilderfrage im Karolingerreich.* — Halle, 1928 ; in 8, xi-72 p.

Cette dissertation date de 1928. Le lecteur nous excusera de n'en avoir pu prendre connaissance plus tôt. Après quelques pages très sobres sur les images dans l'église orientale et l'église occidentale avant Charlemagne, M. D. interroge les principaux documents de l'époque carolingienne : les *Libri Carolini* (qu'il est tenté d'attribuer à Alcuin), le concile de Francfort 794, le concile de Paris 825, Agobard, Claudius (qu'il croit dépendre d'Agobard), Dungal (qu'il prend pour le Dungal de Pavie ; il s'agit plutôt, croyons-nous, du moine de Saint-Denys, d'ailleurs probablement identique au Dungal de Pavie) etc.

M. D. pense que les « masses populaires » de la Gaule n'aimaient pas les images. Aussi a-t-il tendance à exagérer le sens de l'opposition gauloise, notamment dans les *Libri Carolini.* Ceux-ci rejetteraient les images « als Mittel religiöser Unterweisung oder als Gegenstand der Verehrung (p. 27) ». M. D. prétend citer textuellement, mais n'indique pas la référence. S'agit-il de II, 21 : *omni sui cultura* (= culte) *et adoratione seclusa*? Dans ce cas il y a évidemment erreur de traduction, et l'édification, l'instruction n'est nullement exclue.

D. M. C.

1135. A. J. Macdonald. [*The Evangelical doctrine of holy Communion*, III]. *Symbolism in the early middle ages.* From the Carolines to Berengar. — The evangelical doctrine (voir n° 1113) 85-117. IXe s.

M. M. reprend le thème de son *Berengar and the reform of sacramental doctrine* (voir *Bull.* n° 730). L'enquête sur l'époque carolingienne est çà et là plus complète ; les chapitres sur Bérenger sont résumés. D. M. C.

1136. W. BETZENDÖRFER. *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters.* — Gotha, L. Klotz, 1931 ; in 8, 260 p. Mk. 12.

Ce volume rassemble les traits essentiels de la pensée médiévale sur les rapports entre la science et la foi. M. B. nomme et caractérise d'un mot bref bon nombre d'auteurs. Mais ses analyses ne prennent quelque développement que pour les figures jugées principales : Jean Scot Érigène, Anselme de Cantorbéry, Abélard, quelques représentants de l'ancienne école franciscaine, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, les averroïstes, Raymond Lulle, Roger Bacon, Duns Scot, Occam. On le voit, la *Hoch- und Spätscholastik*, qui forme la deuxième partie du livre, en est aussi la plus fournie. Deux chapitres de synthèse (p. 88-96 ; 248-257) groupent les résultats de l'enquête au triple point de vue de la différence psychologique et épistémologique entre la raison et la foi ; de la priorité de l'une sur l'autre ; du rapport entre les conclusions de la philosophie et les enseignements de la foi.

On ne cherchera dans ce livre ni des vues très neuves, ni des monographies détaillées, ni l'état de la controverse actuelle au sujet des différents auteurs étudiés. Mais il rendra service par sa sobriété même, par l'objectivité habituelle et la modération de ses conclusions, par la clarté de sa synthèse, encore qu'on puisse reprocher à M. B. de simplifier et de systématiser parfois à l'excès.

Plusieurs chapitres de l'ouvrage proviennent d'études publiées antérieurement. M. B. ne précise pas ses références. Réparons cet oubli : Jean Scot (*Zeitschr. system. Theol.* 2, 1924) ; Abélard (*ibid.*, 3, 1925) ; Albert (*Zeitschr. Theol. Kirche* 7, 1926) ; Thomas (*Theolog. Blätter* 5, 1926) ; Anselme (*Zeitschr. Kirchengesch.* 48, 1929 cfr *Bull.* n° 300). D. M. C.

1137. C. ALBANESE. *Il pensiero di Giovanni Eriugena.* — Messina, G. Principato, 1929 ; in 8, 412 p. L. 20.

Devant bientôt publier moi-même sur Jean Scot, on me dispensera de discuter ici en détail un ouvrage où est exposée point par point la pensée érigénienne : Dieu, l'essence universelle ; théogonie et cosmogonie ; Dieu et le monde ; l'œuvre des six jours ; l'homme et sa valeur ; la physique ; la chute et la rédemption ; l'essence du mal et son châtiment ; le retour final à l'unité. L'originalité de M. A. n'est d'ailleurs pas dans l'interprétation de détail, ni dans la nouveauté des preuves. Il faut même avouer à cet égard que les citations, références, discussions manquent un peu. L'originalité de M. A. est dans la nouvelle identité qu'il infuse au monisme érigénien. Jean Scot ne serait ni le panthéiste grossier qu'on a trop souvent vu en lui, ni le pluraliste déguisé qu'on prétend y découvrir aujourd'hui. Son monisme serait réel mais spiritualiste, idéaliste, dynamiste. M. A. ne cache pas à ses lecteurs que le système d'Érigène, vu par lui, contient des contradictions et des incohérences. Mais Jean Scot ne se trouvait-il pas dans la nécessité de servir à la fois, tant bien que mal, le christianisme et le néoplatonisme ?

Pour ma part, je pense que M. A. a fait subir à la synthèse de Scot une rude transposition. Que n'a-t-il, avant de lire un penseur du IXᵉ siècle, imbu des Pères grecs et de l'Écriture, dépouillé son esprit du monisme italien des derniers siècles. Pourquoi fixer ses points de repère chez un Giordano Bruno, un

Campanella, un Rosmini ? Pourquoi poursuivre indéfiniment un parallèle entre Scot et Gioberti ?

M. C. a fait précéder son étude doctrinale de quelques *Note biografiche* (p. 1-29). Ces notes sont fort sommaires et manquent souvent d'exactitude.

D. M. C.

1138. K. Samstag. *Die Dialektik des Johannes Skottus Eriugena.* — Wertheim a. M., E. Bechstein, 1930 ; in 8, 76 p.

Cette dissertation offre un réel intérêt. D'abord par son objet, la dialectique de Jean Scot constituant à la fois l'originalité et la clé de son système. Ensuite par la manière consciencieuse, sobre aussi dont M. S. l'a étudiée. Après quelques notions générales sur la dialectique d'Érigène, il examine tour à tour l'objet de celle-ci dans son double mouvement descendant et ascendant — mouvement qui en fait, à ses yeux, un dynamisme panthéiste — puis sa valeur épistémologique, qu'il réduit à un « idéalisme objectif, théocentrique et panthéiste ». Le résultat, on le voit, n'est pas très neuf, du moins pour les grandes lignes. Il n'est pas non plus celui auquel je souscrirais. Il semble notamment que M. S. exagère chez Scot l'identité de la dialectique avec l'ordre réel, la saveur moniste de ses universaux, de sa *creatio ex nihilo*, de son concept de causalité, l'ignorance de l'analogie des êtres. Néanmoins la manière dont M. S. appuie et justifie son exégèse s'impose à l'attention. A signaler spécialement les efforts, souvent couronnés du succès, pour retrouver les sources de Jean Scot.

D. M. C.

1139. P. Kletler. *Johannes Eriugena.* Eine Untersuchung über die Entstehung der mittelalterlichen Geistigkeit (Beitr. zur Kulturgesch. des MA. und der Renaissance, 49). — Leipzig, B. G. Teubner, 1931 ; in 8, 63 p. Mk. 3.60.

A vouloir lire entre les lignes d'un texte ancien on risque de perdre le contact avec ce texte lui-même. Et lorsqu'il s'agit d'un homme tel qu'Érigène — autodidacte médiéval, auquel ses nombreuses lectures suggèrent les réflexions en apparence les plus contradictoires — le jeu pour être facile n'en est que plus aléatoire. En deux mots, voici comment M. K. voit Jean Scot. En réaction contre le Plotinisme, dont d'ailleurs il dépend, Érigène est plus dans la ligne de Grégoire de Nazianze que dans celle de son commentateur Maxime. Cette ligne, que Jean Scot a poussée jusqu'à ses dernières conséquences, aboutit à un panthéisme optimiste et subjectiviste, dont les deux pôles sont l'éternité du monde et la subjectivité des phénomènes cognitifs. M. K. décrit d'abord *per summa capita* la pensée de Plotin et celle de Grégoire de Nazianze (exégèse à notre sens très discutable). Puis sous les titres successifs *Ich-Gott, Ich-Welt, Transzendenz, Gott und Welt*, il établit un parallèle entre l'attitude de Maxime et celle d'Érigène. Pour finir deux chapitres sur *La personnalité d'Erigène, Erigène et son temps.*

Il y a dans cet opuscule beaucoup d'éléments neufs, mais aussi beaucoup d'éléments fragiles.

D. M. C.

1140. M. CAPPUYNS. *Le plus ancien commentaire des « Opuscula sacra » et son origine.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 237-272.

Le plus ancien commentaire que nous possédions des *Opuscula sacra* de Boèce — dont les parties I, II, III, V ont été éditées par E. K. Rand sous le nom d'Érigène — porte un caractère d'unité indéniable. L'auteur de l'ensemble, bien que familiarisé avec les œuvres de Jean Scot, n'est cependant pas Scot lui-même. C'est, à notre avis, Remi d'Auxerre (867-891). D. M. C.

XIe s. **1141.** A. WILMART. *Le premier ouvrage de Saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 20-36.

D. W. a retrouvé dans *Lambeth 224* un exemplaire, copié par Guillaume de Malmesbury († 1143), du premier essai, inachevé, d'Anselme contre Roscelin, essai dont on connaissait l'existence par *Epist.* II, 51 : *epistolam quam contra dicta Rocelini facere inchoaui.* D. W. donne le texte dans l'orthographe même du ms et distingue par le caractère italique les éléments intégrés par Anselme dans sa rédaction définitive du *De incarnatione Verbi* (vrai titre du *De fide trinitatis et de incarnatione Verbi*). D. M. C.

1142. S. ANSELMI CANT. ARCH. *Epistola de incarnatione verbi.* Accedit prior eiusdem opusculi recensio nunc primum edita. Recensuit F. S. SCHMITT O.S.B. (Floril. patrist. 28). —Bonnae, P. Hanstein, 1931 ; in 8, 40 p. Mk. 1.80.

Le texte de l'*Epistola de incarnatione verbi* est établi d'après *Bodley 271* (*B*), *Clm 21248* (*M*), *Bodley 569* (*A*). *B* et *M* ont déjà été utilisés pour le *Cur Deus Homo* (*Bull.* nº 82) et le *Monologion* (*Bull.* nº 224). *B*, dont l'autorité est hors de pair — bien qu'il ne soit pas exempt de fautes manifestes, p. ex. 24, 9-10 — n'est abandonné que 4 ou 5 fois, une fois certainement à tort : 25, 30 (graeci) *dicunt unam essentiam* (Schmitt : *personam*) *tres substantias.*

P. 27-36. D. S. édite, presque en même temps que D. Wilmart (voir *Bull.* nº 1141) et indépendamment de lui, la première recension du *De incarnatione* d'après l'unique ms *Lambeth 224.* Puis en appendice suivent *Epistola Iohannis ad Anselmum* (d'après *Lambeth 59* et Baluze), *Epistola Anselmi ad Iohannem* (d'après *Lambeth 59* et *CCCC 135*), *Epistola Anselmi ad Fulconem* (d'après les deux précédents, *Cantabr. Trinit. 35*, *CCCC 299* et *Brit. Reg. 5. F. IX*).

Pour l'établissement du titre primitif du *De incarnatione* on peut compléter les indications de D. S. par celles de Dom Wilmart (*l. c.*). P. 3, D. S. estime, avec de bonnes raisons, que la préface *Quamvis post apostolos...* pourrait bien appartenir au *Cur Deus homo.* D. M. C.

1143. S. ANSELMI CANT. ARCH. *Liber Proslogion.* Accedunt *Gaunilonis monachi obiectio* necnon *Anselmi responsio.* Recensuit F. S. SCHMITT O.S.B. (Floril. patrist. 29). — Bonnae, P, Hanstein, 1931 ; in 8, 40 p. Mk. 1.80.

Le texte du *Proslogion* est basé sur *Bodl. 271* (*B*), *Bodl. Rawlinson A. 392*

(*R*), *Clm 21248* (*M*), *Univ. Edimb. 104* (*E*), *Brit. Harl. 203* (*H*), *Bodl. Laud. misc. 508* (*L*) avec prédominance presque générale de *B* (cfr *Bull.* nº 82, 224 et 1142).Ce sont les plus anciens mss. Je me permets de signaler cependant que, d'après D. WILMART, *Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin* (*Bull.* nº 1141), p. 23, note 2, le *Par. Nat. lat. 2881* est des premières années du XIIᵉ siècle au plus tard.

Pour la critique de Gaunilon et la réponse d'Anselme D. S. utilise en outre *Cant. Jesus 64* (*C*) et *Lambeth 224* (*W*). D. M. C.

1144. T. C. HAMMOND [*The Evangelical doctrine of holy communion.* IV] *The schoolmen of the later middle ages.* Abelard, Aquinas and Wyclif. — The Evangelical doctrine (voir nº 1113) 118-150. XIIᵉ s.

Abélard est à peine touché. M. H. analyse longuement S. Thomas et Wyclif, en mettant l'accent sur tout ce qui dans leurs assertions rend un son spiritualiste. Il n'a d'ailleurs pas tort de penser que la théorie de la transsubstantiation, telle surtout que l'explique S. Thomas, implique une présence plus spirituelle que matérielle. Pour Wyclif, M. H. se refuse à y voir un partisan de la consubstantiation. La présence réelle, telle qu'il l'admet, se réduirait à une pure figure, un symbole, une relation. D. M. C.

1145. J. DE GHELLINCK S. J. *La carrière de Pierre Lombard. Quelques précisions chronologiques.* — Rev. Hist. ecclés. 27 (1931) 792-830.

En des pages remarquablement documentées, le P. de G. apporte d'instructives précisions concernant la vie et surtout la chronologie de Pierre Lombard. Nous en signalons les principales. Le Lombard doit être de Novare ou des environs. Il n'est aucunement frère de Gratien ni du *Comestor.* La lettre où l'évêque de Lucques recommande Pierre Lombard à S. Bernard doit dater des années 1136-1139, ce qui fixe suffisamment la date de son arrivée en France, en vue d'y compléter ses études, à Reims, puis à Paris. Il faut placer les Gloses du Lombard sur les épîtres de S. Paul un peu avant 1142-1143, date du témoignage de Gerhoch de Reichersberg à ce sujet. Pierre Lombard assista certainement au concile de Reims en 1148 et peut-être déjà à celui de Paris en 1147. C'est bien après le début de 1152, comme l'a déjà démontré le P. Pelster, et non en 1150, qu'il faut placer la composition, ou du moins l'achèvement, des *Quatuor libri Sententiarum.* Le Lombard a revu cet ouvrage ; mais, comme le disait récemment M. Landgraf, il s'agit, non sans doute, d'une seconde édition proprement dite, mais de remaniements.

Le P. de G. annonce des études ultérieures sur le contenu des œuvres authentiques du Lombard et sur les œuvres apocryphes ou douteuses associées à son nom. Nous sommes sans doute à la veille de la seconde édition, tant désirée, de son *Mouvement théologique du* XIIᵉ *siècle.* D. O. LOTTIN.

1146. A. LANDGRAF. *Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 292-306, 341-372.

En vue de fixer la production théologique du *Manducator*, peu connue encore

malgré l'utile contribution du P. Martin (*Bull.* n° 808), M. L. a d'abord voulu inventorier les citations de Pierre le Mangeur chez les contemporains et les successeurs immédiats : 45 textes sont alignés, extraits surtout de *Bamberg 128, 136*, des Questions de Prévostin (les textes cités sont empruntés à *Paris Maz. 1708* f. 258rb, 259ra, 260rb, 260va), de Pierre de Capoue etc. (le texte 26 emprunté à une glose sur la Somme de Petrus Cantor se rencontre de fait chez celui-ci, dans *Paris B. N. lat. 9593* f. 97va).

Cet inventaire montre clairement que le *Manducator* a composé des écrits exégétiques et théologiques, inconnus jusqu'ici. Peut-on espérer les identifier?

Dans *British Museum Add. 34807* f. 50-66, on trouve un *Tractatus magistri Petri manducatoris de sacramentis.* Apparenté avec le Lombard, ce traité l'est aussi avec le sermon 16 de Pierre le Mangeur : indice assez faible en soi, mais confirmé par l'attribution au *Manducator* de 3 traités sur les sacrements repérés par le P. Martin dans *Dublin Trinity College 277.*

Notre auteur aurait-il en plus composé un Commentaire ou du moins des Gloses sur les Sentences du Lombard ? M. L. à ce sujet est moins hésitant que le P. Martin. Car c'est ce que trahissent les citations des contemporains relevées au début. Mais il s'agit sans doute uniquement de gloses. La Somme de *Vat. lat. 10754*, qui s'inspire dans son prologue du prologue du *Manducator* publié par le P. Martin, contient encore de nombreuses opinions apparentées elles-aussi aux citations rapportées plus haut. En tout cas, il est certain que le prologue du *Manducator* a inspiré nombre de gloses sur les Sentences.

Quant aux *Allegoriae*, éditées dans PL 175, elles sont certainement du même auteur que les *Quaestiones super epistolas Pauli* (*ibid.*) ; mais,aux yeux de M. L., plus défiant ici que le P. Martin, ces *Allegoriae* ne peuvent guère être authentiques, puisque Étienne Langton, bien informé en ces matières, affirme positivement qu'il les ignore.

Par contre, M. L. établit que la Glose sur les Évangiles, conservée dans *Paris B. N. lat. 15269*, est bien l'œuvre du *Manducator*, comme le porte l'incipit des gloses sur S. Jean et S. Marc. Car dans sa glose sur S. Luc, l'auteur renvoie à son ouvrage antérieur *Expositio euangelice historie*, c.-à-d. l'*Historia scholastica* du *Manducator*, où de fait se trouve l'explication désirée.

Pour plusieurs points, on l'a vu, nous n'en sommes pas encore aux solutions définitives ; mais les études du P. Martin et de M. Landgraf ont largement déblayé le terrain.

A titre purement documentaire, nous ajoutons quelques nouvelles citations du *Manducator*. Dans les *Glossae super sententias* de *Paris B. N. lat. 14423* f. 107 va, on lit : *Si uero queritur utrum peccata redeuntia iterum in confessione sint nominatim et specialiter exprimenda, secundum Manducatorem tutius est iterum illa confiteri quam generaliter.*— Dans la Somme de Prévostin de Crémone, *Bruges Bibl. comm. 239* f. 37va, après avoir commenté le texte de S. Ambroise sur l'ignorance : *Peccas, quia impunitatem tibi promittis* ; *grauius, quia contempnis* ; *grauissime, quia ignoras te contempnere*, l'auteur ajoute : *Vel secundum Manducatorem* : *coniuncta tamen semper intelligatur, scilicet si peccas, grauius id est periculosius si secundum addas primo, grauissime id est periculosissime si tertium addas primo et secundo.* — On lit dans la *Summa Abel* de Petrus Cantor : *Magister p.manducator dicebat quod duo erunt ordines in celo laudantium Deum* : *in primo erunt omnes angeli et tot uirgines quot angeli ceciderunt, in secundo tot erunt de aliis fidelibus quot erunt angeli et uirgines* (*Montpellier,École de méde-*

cine, 340 f.7v).— Dans la Somme de Robert Courçon, *Bruges Bibl. comm. 247* f. 108vb : *Comestor dicebat quod non celebratur decollatio S. Johannis Baptiste, sed collectio ossium eius, quia eo die collegerunt quidam ossa eius et reliquias.* — Les *Quaestiones* d'Étienne Langton de *Paris B. N. lat. 14556* f. 199ra, au sujet du moment où se fait la transubstantiation, rapportent : *Duplex est opinio. Dicebat enim Manducator quod quando totum dictum est, totum factum est — nec aliud ibi dicere uolebat, set aliud sequaces dixerunt — et non prius fit transubstantiatio panis quam uini ; due enim prolationes duarum formarum sese expectant* (Ce texte a déjà été cité par M. Powicke. *Stephen Langton,* 1928, p. 71, mais en traduction anglaise et incomplète, d'après *Cambridge S. John's Coll. 57* f. 206v). — D'Étienne Langton dépend sans doute ce texte de Guy d'Orchelles *Paris B. N. lat. 17501* f. 35v : *De hora autem transubstantationis nichil certum uoluit Manducator respondere nisi hoc : quando totum est prolatum, totum est perfectum.* D. O. L.

1147. E. Buonaiuti. *Gioacchino da Fiore.* I tempi, la vita, il messaggio (Collezione di studi meridionali, 14). — Roma, Collezione meridionale, 1931 ; in 8, xii-258 p. L. 25.

Ce livre couronne brillamment la série déjà longue des études de M. B. sur Joachim de Flore (voir *Bull.* n° 233-235, 573, 575, 576). Il en est la synthèse et aussi le complément. M. B. a tenu surtout à replacer Joachim dans son milieu historique. D'où une première partie, fort développée — un peu trop peut-être — *I tempi. Il mezzogiorno d'Italia nel secolo XII* (p. 5-119). La seconde partie — *La vita. La leggenda e la storia* (p. 123-186) — et la troisième — *Il messaggio, la profezia Gioachimita* (p. 189-249) — nous intéressent davantage. C'est d'ailleurs là que M. B. montre le plus d'originalité. Dans l'utilisation des sources biographiques il s'est imposé la plus extrême circonspection. Hormis la *Synopsis* de Luc, secrétaire de Joachim, il ne se fie guère qu'aux confidences personnelles de l'abbé de Flore, confidences rares et peu précises. Encore M. B. se refuse-t-il à étendre l'héritage littéraire de Joachim au delà des six ouvrages communément regardés comme authentiques : *Concordia, Expositio, Psalterium, Super quatuor evangelia, Contra Iudaeos, De articulis fidei.* M. B. a raison de renoncer à établir une chronologie relative de ces œuvres. Tout ce qu'on peut dire c'est que toutes appartiennent à la dernière période de la vie de Joachim et que, sans doute, il travailla à plusieurs d'entre elles jusqu'à sa mort (1202). Ce qui est d'autant plus probable qu'elles ont eu, semble-t-il, leur origine dans la prédication monastique de l'abbé.

Autant M. B. est réservé dans le choix de ses sources, autant il se laisse entraîner par elles, une fois qu'il leur a fait crédit. Son enthousiasme se maintient à travers tous les éléments de la synthèse doctrinale : la connaissance et l'interprétation de la bible, la doctrine de la Trinité et des trois âges, l'avènement de l'évangile spirituel et la disparition des cadres ecclésiastiques terrestres. Nous avons déjà eu l'occasion de caractériser les principales interprétations de M. B. (*l. c.*). Qu'il suffise de rappeler que Joachim est plus préoccupé de son rêve eschatologique et de vie morale que de théologie ; que sa doctrine trinitaire, loin d'être la base spéculative de sa philosophie de l'histoire, est au contraire le fruit de celle-ci ; que le point de départ de ses aspirations est à chercher, non chez les Grecs, dont il semble avoir peu subi l'influence, mais dans la réforme

cistercienne d'une part et le spectacle peu encourageant de l'église d'Italie au XII[e] siècle d'autre part.

Il nous reste à formuler quelques réserves. En général, M. B. tend à exagérer le caractère a-rationnel de la mystique joachimite. Et c'est sans doute pour cela qu'il répugne tant à reconnaître dans les idées trinitaires de Joachim une influence proprement théologique, notamment porrétaine. Pourtant, peut-on méconnaître entièrement celle-ci dans les textes donnés par le concile de Latran (1215)? Quant aux écrits authentiques de Joachim, nous ne voyons pas pourquoi on en exclurait le testament de 1200. Les raisons données par M. B., p. 174-6, 179-80, ne nous ont nullement convaincu. Notamment l'omission, dans la liste du testament, de plusieurs ouvrages authentiques : rien ne démontre que les *parvi libelli* ne comprennent pas le *De unitate seu essentia trinitatis* et si les *Tractatus super quatuor evangelia* n'y sont pas mentionnés, n'est-ce pas simplement parce qu'ils sont de 1200-1202? D. M. C.

1148. E. BUONAIUTI. *Gioacchino da Fiore.* — Rivista stor. ital. 48 (1931) 305-323.

Article synthétique où M. B. résume ses principales conclusions antérieures touchant le « message » de Joachim (cfr *Bull.* n° 1147). D. M. C.

1149. E. ANITCHKOF. *Joachim de Flore et les milieux courtois* (Collezione di studi meridionali, 13). — Roma, Collezione meridionale, 1931 ; in 8, XXIII-462 p. L. 30.

Si cet ouvrage a été publié sur le conseil de M. Buonaiuti (p. VII), on n'accusera certes pas ce dernier d'avoir manqué de libéralisme. Car les quelques points sur lesquels M. A. est d'accord avec lui — scepticisme à l'endroit des sources « canoniques », rejet du testament de 1200 et de la lettre de Clément III, parenté spirituelle de Joachim avec Tertullien etc. — ne font que mieux ressortir la distance qui sépare les deux systèmes d'interprétation. Pour M. A. le joachimisme est un néo-montanisme, issu de sources orientales et emprunté au milieu basilien. Joachim en aurait extrait un spiritualisme à sa manière, plus spéculatif en somme que mystique, ayant comme fondement une théologie trinitaire et comme couronnement une philosophie de l'histoire. Et nous voilà loin de M. Buonaiuti (voir *Bull.* n° 1147).

Après un chapitre d'introduction sur *le problème joachimite*, nous trouvons deux longues études sur les Basiliens calabrais (*Le Mercourion*), dont l'influence aurait déterminé le joachimisme, et la « courtoisie » médiévale (*Clergie et Chevalerie*), dont l'analogie avec les doctrines joachimites sera, par tout le livre, érigée en thèse. Puis *L'homme et l'oeuvre* (ch. IV-VI), l'influence de Joachim, notamment sur la littérature courtoise (ch. VII-VIII) et l'opposition que sa pensée a rencontrée au moyen âge (ch. IX).

Que dire de ce livre qui nous apparaît presque comme une gageure? Réduire à quelques idées vagues et très générales l'essence du joachimisme, tâcher de les retrouver dans les documents antérieurs et les écrivains postérieurs, appeler les uns sources, les autres disciples de Joachim, voilà la méthode qui permet à M. A. de rattacher l'abbé de Flore au montanisme et la légende du

Saint-Graal au joachimisme. Mais M. A. semble aimer cette logique optimiste et décevante : ne va-t-il pas, p. 439, jusqu'à se croire d'accord avec M. Buonaiuti au sujet des idées trinitaires de Joachim ? Et ne découvre-t-il pas une profonde parenté spirituelle entre ce dernier et Jean Scot Érigène ? M. A. s'arrête longuement à les confronter dans l'« îlot montaniste (p. 286) ». Même absence de rigueur dans l'utilisation des sources : pourquoi appuyer une bonne partie de ses affirmations sur le *In Hieremiam prophetam*, dont on n'admet l'authenticité — et pour cause— que « sous toutes réserves (p. 166) » ? Pourquoi refuser crédit, en principe, aux documents « canoniques » et revenir peu après (p. 124 sv.) à leur témoignage ? Pourquoi enfin donner p. 18-20 une analyse du testament de 1200 dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est fantaisiste ?

Bref, sans vouloir contester la valeur documentaire du livre de M.A. et l'intérêt de plusieurs de ses descriptions, nous croyons qu'il ne donne pas de la figure spirituelle de Joachim de Flore une image exacte. D. M. C.

1150. M. Lot-Borodine. *Autour du saint Graal. A propos de travaux récents.* I. *Le Lancelot-Graal, les Cathares et le Joachimisme.* — Romania 56 (1930) 526-557.

Discussion détaillée des thèses de M. Anitchkof (voir *Bull.* n° 1149) sur les sources et surtout l'influence de Joachim de Flore. Les conclusions de Mme L.-B. sont nettement défavorables à M. Anitchkof. D. M. C.

1151. G. Cantini O.F.M. *Il pensiero di S. Antonio di Padova intorno al concepimento immacolato di Maria.* — Studi francesc. 28 (1931) 129-144. XIIIe s.

Depuis que saint Antoine de Padoue s'est vu classer par Melchior Cano parmi les adversaires de l'immaculée conception, les défenseurs ne lui ont pas manqué, qui ont voulu prouver sa croyance au privilège marial. C'est ce que tente de nouveau le P. C. Avec succès ? On hésite à répondre, car le malheur est que saint Antoine ne s'exprime jamais clairement et qu'il faut au P. C. user du raisonnement pour conclure en faveur de sa thèse. Ce raisonnement est parfois assez subtil. Lorsqu'il s'agit de montrer que dans le texte allégué par Cano : *Virgo... in utero matris fuit sanctificata*, *sanctificare* n'a pas le sens de délivrer du péché, le P. C. fait appel à ce texte parallèle : *Beata Maria fuit locus sanctificationis Iesu Christi, in qua ipse se sanctificavit* ; mais il oublie que dans le premier cas le sens est déterminé sans équivoque par le contexte : *Virgo, nec in sua nativitate habuit maculam, quia in utero matris fuit sanctificata.*

Avec raison, le P. C. reproche au P. Sparacio d'avoir fait choix de textes peu probants. Ne commet-il pas la même maladresse en s'appuyant sur des passages où il n'est question que de la pureté de l'humanité du Christ (p. 137, 2e sermon pour l'Annonciation et sermon *in cena Domini*), en faisant appel aux *Sermones in psalmos* dont l'inauthenticité vient d'être démontrée (*Archiv. francisc. hist.* 25, 1932, p. 161-174), ou encore en voulant rendre synonymes *praeventa* et *praeservata* ?

A défaut de déclaration explicite, et si l'on répugne à admettre avec Cano un saint Antoine adversaire de l'immaculée conception, n'est-il pas plus sage, au lieu de chercher à tout prix une certitude, de dire simplement — avec le P. C. lui-même d'ailleurs, p. 131 — qu'il ne s'est pas posé ce problème, qu'il a cru à la pureté de la Vierge, mais sans voir explicitement que cette pureté allait jusqu'à la préservation du péché originel.

Le P. C. s'occupe aussi en passant du texte bien connu de saint Augustin. Trop facilement, il y voit un témoignage formel en faveur de l'immaculée conception (voir *Bull.* n° 989). D. H. B.

1152. F. Neumann. *Freidanks Auffassung der Sakramente.* — Nachrichten Gesellsch. Wissensch. Göttingen. Philol.-histor. Kl. 1930, 363-380.

Il s'agit du *magister Fridankus* († 1233), signalé dans les annales du couvent des Cisterciens à Kaisheim, auteur d'un traité en vers allemands relatif aux sacrements et conservé à Heidelberg. M. N. a soigneusement relevé les sentences de l'auteur. Rien ne dit que le septénaire sacramentel ait été familier à Freidank : il cite le baptême, l'eucharistie, la pénitence, s'attachant uniquement aux deux derniers. A relever, au sujet de l'eucharistie, ce qu'il dit de l'efficacité du sacrement, indépendante de la valeur du ministre, et ne produisant ses effets que sur les justes. Quant à la pénitence, inutile de noter que, conformément à la théorie du temps, l'accent est mis sur la contrition et que la nécessité de la confession et de l'absolution est reléguée au second plan.

M. N. a tenu à confronter les dires de Freidank avec ceux des théologiens du xiii[e] siècle (Alexandre de Halès, S. Albert le Grand). Il eût été sans doute plus instructif de s'adresser aux contemporains immédiats, les théologiens de la fin du xii[e] siècle et du début du xiii[e], Étienne Langton, Simon de Tournai, Prévostin de Crémone, Robert de Courçon. D. O. L.

1153. W. Lampen O.F.M. *Opinio Joannis de Rupella, O.F.M., quoad Judaeos.* — Studi francesc. 28 (1931) 208-211.

Le P. L. opposait récemment (voir *Bull.* n° 309) à l'opinion de Murawski sur l'attitude des scolastiques à l'égard des juifs un extrait de la Somme attribuée à Alexandre de Halès. Il y ajoute ici le témoignage de Jean de la Rochelle. Ce texte, emprunté à la *Summa de vitiis* (d'après *Bruges Bibl. com. 228*, f. 27[b]), est d'ailleurs étroitement apparenté à celui d'Alexandre de Halès. A la question de dépendance qui se pose, le P. L. répond en se ralliant aux conclusions de dom Lottin sur la priorité de la *Summa de vitiis* (il se rallie aussi à ses doutes quant à l'authenticité de la *Summa* d'Alexandre).

Le P. L. propose de nouveau les années 1238-42 comme date de composition de la question d'Alexandre de Halès. Nous avons déjà dit (*Bull.* n° 309) comment ce *terminus ante quem* de 1242 ne paraissait pas appuyé sur un argument suffisant. D. H. B.

1154. J. Destrez. *A propos d'un répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle. Gérard Reveri († février 1260 n. st.)*

était-il dominicain ou séculier lors de son enseignement à l' Université de Paris? — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 412-422.

La mention de *frater* apposée au nom du maître en théologie Gérard Reveri et le fait que celui-ci fut enterré au couvent de Saint-Jacques de Paris impliquent-ils qu'il fut un des maîtres dominicains du temps? Avec sa précision habituelle, M. D. s'est enquis chez toutes les sources d'information dominicaines : nulle part, on ne trouve un dominicain de ce nom. Mais les documents lui révèlent qu'il n'était pas rare qu'un séculier demandât, à l'heure de la mort, de faire profession religieuse. Et M. D. en apporte plusieurs exemples ; entre autres celui-ci : précisément en ces mêmes années, deux maîtres séculiers, Chrétien de Beauvais et Laurent l'Anglais, adversaires des ordres mendiants, demandent, en signe de repentir, à être enterrés chez les dominicains. Tout porte donc à croire que Gérard Reveri fut dans le même cas : maître séculier qui, à l'heure de la mort, prend l'habit dominicain et, en sa qualité de maître, est enterré au chapitre même du couvent. D. O. L.

1155. T. M. Kaeppeli O.P. *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum.* Mit einem kurzen Ueberblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von Aquin (Studia Friburgensia). — Freiburg (Schw.), Studia Friburgensia, 1931 ; in 8, x-13 p. Fr. 5.

Le P. K. a repris sur nouveaux frais l'étude de M. Anger (cfr *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 352-353) en se tenant cependant, bien plus que ce dernier, dans les limites qu'indique le titre, presque identique pour les deux ouvrages. Comme son prédécesseur, qui affirme (p. 9) que « la doctrine du Corps mystique du Christ domine et unifie tout dans l'œuvre de Saint Thomas », le P. K. pense que « cette doctrine est au centre de la théologie de Saint Thomas (p. 2) ». N'est-ce pas exagérer?

L'étude comprend deux parties, La première résume en une trentaine de pages la doctrine des « principaux représentants de la doctrine du corps mystique avant saint Thomas ». La seconde est consacrée entièrement à l'interprétation thomiste. Tout d'abord on y étudie le péché d'Adam, raison d'être de la rédemption par un nouveau chef de l'humanité. On y précise ensuite le rôle qu'attribue saint Thomas à la tête dans l'organisme humain pour mieux saisir dans la suite l'analogie surnaturelle.A cette introduction (chap. 1) succède le chapitre fondamental (chap. 2) sur la triple primauté de dignité, de plénitude de grâce et d'influence causale, qui constitue, d'après saint Thomas, la primauté du Chef mystique. S'y rattache un paragraphe spécial sur les sacrements. Le troisième chapitre est consacré à l'Esprit-Saint, cœur et âme du corps mystique. Le quatrième établit les conditions d'appartenance que doivent réaliser les membres. Un chapitre final met en relief l'unité intime et organique du Christ et de l'Église ne formant ensemble qu'un seul Christ total.

Cette synthèse, logique sans doute, a ceci de décevant qu'elle est l'invention de l'auteur et n'appartient pas directement à saint Thomas. Ce n'est là qu'un indice de cette tendance générale à interpréter saint Thomas dans le sens des préoccupations théologiques postérieures, au lieu de ressaisir dans son origi-

nalité historique la pensée du grand docteur du XIIIe siècle. En serrant de plus près son texte on aurait pu cependant, semble-t-il, mettre en relief certaines idées devenues moins banales. Il aurait été intéressant, par exemple, d'approfondir davantage comment saint Thomas concevait l'application concrète (3 q. 39 a. 5 ad 3m et q. 52 a. 1 ad 2m) de la cause efficiente universelle de notre salut (3 q. 49 a.1 ad 3m) que constituent toutes les actions et passions du Christ (3 q. 48 a. 6, etc.). D. G. LAPORTA.

1156. G. SESTILI. *Il B. Alberto Magno e S. Tommaso d'Aquino nei loro diversi atteggiamenti psicologici riguardanti la dottrina della teodicea anselmiana.* — Memorie domenicane 48 (1931) 400-406.

Relève, d'après la *Summa theologica*, l'attitude sympathique de S. Albert au sujet de l'argument anselmien de l'existence de Dieu, et la confronte avec celle de S. Thomas, remarquant que la position d'Albert est le trait d'union entre l'idéalisme platonicien et le réalisme aristotélicien.

Il eût cependant fallu noter que la Somme théologique d'Albert est postérieure à tous les ouvrages de S. Thomas et que, dans son Commentaire des Sentences, antérieur à celui de S. Thomas, S. Albert, tout en connaissant la formule anselmienne (*In I Sent.* d. 2 a. 22 obj. 3), ne fait aucune mention de l'argument du *Proslogion* à l'endroit (*ibid.* d. 3) où il disserte sur l'existence de Dieu. D. O. L.

1157. I. BACKES. *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, 17, 3-4). — Paderborn, F. Schöningh, 1931 ; in 8, XIII-338 p. Mk. 18.

La première partie de cet ouvrage fournit une contribution très précieuse à l'étude littéraire du Docteur angélique. L'auteur établit d'abord un relevé des textes patristiques grecs cités dans la partie christologique des œuvres de S. Thomas. A côté de nombreux emprunts faits à S. Jean Chrysostome, au Pseudo-Denys, à S. Jean Damascène et à quelques autres, nous trouvons, à partir de la Somme contre les Gentils, un emploi, inconnu jusqu'alors dans la théologie latine, de S. Cyrille d'Alexandrie et des conciles oecuméniques de 431 à 680. L'auteur s'efforce d'identifier chaque fois le texte qui est à la base de la citation de S. Thomas. Si cette enquête n'aboutit pas toujours, la faute en est surtout à l'insuffisance des données sur les chaînes patristiques grecques, qui semblent avoir été une source importante de la documentation personnelle de S. Thomas. Ce chapitre aurait été très utilement complété par une table des citations dans l'ordre des œuvres de S. Thomas, et par une autre dans l'ordre des ouvrages grecs ; pour certains auteurs (Pseudo-Denys, S. Jean Damascène) on cherche vainement les références en note.

Un chapitre suivant examine le rôle attribué par S. Thomas aux citations : rarement elles servent de simple ornementation, le plus souvent elles présentent des difficultés qu'il s'agit de résoudre, assez fréquemment elles sont données comme preuve de la doctrine exposée. D'un intérêt particulier sont les remar-

ques sur l'interprétation de nombreux textes de S. Jean Damascène par procédé purement dialectique ou par le contexte, de même que celles sur la formule *θεάνδρικα ἐνέργεια* du Pseudo-Denys, que S. Thomas explique en fonction des écrits des Pères postérieurs. Malgré l'intérêt très réel que cette étude présente, en faisant ressortir la supériorité scientifique de S. Thomas sur ses contemporains, tout ce chapitre n'en reste pas moins un peu en dehors de la matière proprement dite du livre.

Celle-ci est abordée dans la seconde partie. Ce n'est pas, comme le titre pourrait le faire croire, un parallèle de grande envergure entre deux théologies, celle d'Occident, telle qu'elle est formulée par S. Thomas, et celle d'Orient, telle qu'elle se retrouve chez les Pères grecs. Le dessein de l'auteur est plus modeste et se limite à rechercher sur quels points la christologie de S. Thomas et, d'une manière plus générale, la christologie scolastique à partir de Pierre Lombard, s'est inspirée directement des écrits patristiques grecs. Non pas qu'une influence très profonde des luttes et des doctrines christologiques orientales sur les origines mêmes de la théologie latine puisse être mise en doute, mais on ne considère ici que l'influence particulière, nous allions dire de détail, qu'exerça, sur une théologie latine déjà existante, la nouvelle prise de contact avec la littérature des Pères grecs à partir de l'époque où l'œuvre de S. Jean Damascène fut traduite par Burgondio de Pise. L'auteur parcourt d'abord rapidement la christologie scolastique d'après l'ordre de la Somme théologique de S. Thomas, en signalant les questions récemment introduites dans les écoles. Ensuite, toute la christologie est reprise en détail sur le plan de la Somme contre les Gentils et du *Compendium theologiae*. Après avoir étudié l'influence des Pères grecs sur S. Thomas dans l'exposé des hérésies christologiques et leur réfutation, l'auteur étend son enquête systématique aux diverses questions de la théologie du Verbe incarné en y englobant la mariologie. Ce travail est mené très consciencieusement et rendra de grands services pour une étude plus approfondie de S. Thomas. Toutefois il sera bon de faire remarquer que, dans un assez grand nombre de cas, il est difficile de faire le partage entre l'influence des auteurs latins et celle des écrivains grecs, chacune d'elles se trouvant attestée par des citations. D. A. STOELEN.

1158. I. F. ROSSI C.M. *Sancti Thomae Aquinatis Expositio Salutationis angelicae.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 445-479.

Le témoignage de la plupart des anciens catalogues, les inscriptions de plusieurs mss du XIIIe et du XIVe siècle garantissent suffisamment à M. R. l'authenticité de la pièce. Cette *expositio* est, non pas un traité proprement dit, mais un sermon, ou une conférence ; et se rangeant à l'avis du P. Mandonnet, M. R. la place à Naples, au carême de 1273, avec l'*expositio* sur le *Pater*, le *Credo* et les dix commandements. M. R. a collationné 19 mss de l'*expositio* sur l'*Ave Maria* et en donne une édition avec apparat critique.

Ce sermon a son importance dogmatique ; car, d'après cette édition, S. Thomas y proclame l'immaculée conception de la Sainte Vierge : *Ipsa* (*Virgo*) *purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, ned veniale peccatum incurrit* (p. 472 l. 13-14) . Mais les mots *nec originale* sont-ils bien authentiques ? M. R. a soigneusement repéré le texte dans les 19 mss qu'il a collationnés ; or 16 d'entre eux ont les mots en question.

Pour apaiser tout doute, on aurait désiré une étude spéciale sur la filiation des mss. Car il reste à expliquer comment, dans ce même sermon, un peu plus haut, S. Thomas ait pu écrire (p. 468 l. 15, p. 469 l. 1-3) : *Peccatum aut est originale, et de isto fuit mundata in utero ; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit.... Christus excellit Beatam virginem in hoc quod sine originali fuit conceptus et natus ; beata autem Virgo in originali concepta, sed non nata.* Ces deux passages semblent bien contradictoires, comme le remarque M. R. (p. 454). Mais alors tous deux peuvent-ils être authentiques ?

Cette étude de M. R. a paru ensuite comme n° 11 dans les *Monografie del Collegio Alberoni* (Piacenza, Collegio Alberoni, 1931 ; in 8, 40 p. L. 6). D. O. L.

1159. A. Festugière O.P. *La notion du péché présentée par S. Thomas I, II, 71 et sa relation avec la morale aristotélicienne.* — New Scholast. 5 (1931) 332-341.

Mise en lumière heureuse des idées maîtresses de cette question où S. Thomas définit le péché : quoique d'allure philosophique, l'exposé de S. Thomas va à une définition théologique, puisque, art.6, le péché se définit par son opposition à la *ratio Dei*. C'est cet aspect théocentrique, remarque judicieusement le P. F., qui manque à l'Éthique à Nicomaque : quoique celle-ci ait marqué l'opposition du péché à la raison, elle ne le rattache pas à Dieu, parce que le Dieu d'Aristote reste étranger au monde. D. O. L.

1160. P. Glorieux. *La première pénétration thomiste et son problème.* — Rev. apol. 53 (1931) 257-275, 385-410.

Comment expliquer le triomphe des doctrines de S. Thomas ? M. G. retrace d'abord les « épreuves du thomisme naissant » : attaques émanant de maîtres séculiers, franciscains, dominicains, évêques, se traduisant par la tentative de condamnation de 1270, et les coups portés à Paris et à Oxford en 1277, 1284 et 1286.

Comment la doctrine thomiste a-t-elle pu sortir de l'épreuve ? Après avoir réduit à sa vraie portée l'influence des chapitres généraux de l'Ordre, M. G. — et ici réside le mérite de cette étude, — souligne l'action combinée de deux facteurs : l'influence personnelle exercée par S. Thomas et la valeur intrinsèque de la doctrine. S.Thomas enseigne à Saint-Jacques, la principale maison d'études des dominicains, où se forment les candidats de l'Ordre aux grades universitaires, d'autres religieux encore, où affluent les élèves des autres facultés lors des disputes quodlibétiques : autant de disciples qui, après la mort du maître, répandront sa doctrine chez les dominicains (Rémi de Florence, Jean de Paris, Rambert de Bologne, Étienne de Besançon), chez les Ermites de Saint-Augustin (Gilles de Rome), chez les carmes (Gérard de Bologne), et à la faculté des arts (Pierre d'Auvergne). La doctrine, d'ailleurs, s'imposait d'elle-même à l'attention, comme le trahit le *Correctorium* de Guillaume de la Mare et les quatre réponses dominicaines.

Bien informé des courants doctrinaux de l'époque, M. G. a pu, en un tableau vivant, faire revivre le premier demi-siècle thomiste. D. O. L.

1161. E. Schröder. *Die Giessener Handschrift 876 und die rheinfrankische « Himmelfahrt Mariae ».* — Nachrichten Gesellsch. Wissensch. Göttingen. Philol.-histor. Kl. 1931, 1-27.

Bien que s'adressant surtout aux philologues, ce travail n'est pas dépourvu d'intérêt pour le théologien, qui y trouvera une description complète de *Giessen 876* ainsi que des renseignements précis sur les trois ouvrages qui y sont contenus. Le premier, publié en 1846 par J. V. Adrian sous le titre *Salômonis Hûs*, comprend trois parties : une interprétation du temple de Salomon et des rites de la messe, un dialogue entre le Christ et l'âme aimante ; selon M. S., ce petit traité mystique serait originaire de Mayence. La pièce suivante, *Marien Himmelfahrt*, reflète le même milieu intellectuel ; au texte édité par M. Haupt (1845), M. S. propose une série considérable de corrections (p. 17-20). Le troisième traité, *Der Sünden Widerstreit*, doit avoir pour auteur un thuringien ; M. S. corrige aussi en plusieurs endroits l'édition de V. Zeidler (1892). Le manuscrit remonte à la seconde moitié du xiiie siècle ; sa deuxième partie porte la date de 1278.

En appendice, à l'occasion d'un article récent de K. Böckl (*Wer ist der Mönch von Heilsbronn?* dans *Zeitschr. kath. Theol.* 52, 1928, p. 228-240), M. S. revient sur la question de l'auteur des quatre opuscules de mystique cistercienne publiés par J. F. L. Merzdorf en 1870 : *Sechs Namen des Fronleichnams*, *Sieben Grade*, *Tochter Syon* et *Alexius*. L'unité d'auteur, combattue autrefois par Wagner et Denifle (ce dernier du point de vue théologique), défendue à nou- par M. Böckl qui attribue les quatre écrits à l'abbé cistercien Conrad de Brundelsheim, rencontre de sérieuses difficultés. M. S. serait prêt à concéder les deux premiers écrits à Conrad (le second a été dernièrement étudié par M. Böckl à propos des dons du Saint-Esprit ; cfr *Bull.* n° 1068), mais les deux autres sont d'un auteur différent, quoique appartenant sans doute au même milieu cistercien. — Pour fixer la date de composition du premier (*Sechs Namen*), il paraît assez hasardé de se baser sur la bulle relative à la fête du Saint-Sacrement promulguée en 1311 par Clément V ; cette bulle n'a fait, en beaucoup d'endroits, que consacrer une dévotion déjà existante. D. H. B.

1162. F. M. Henquinet O.F.M. *Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca communali.* — Arch. franc. hist. 24 (1931) 91-108 ; 215-254.

Le ms *Assise 158* a déjà fourni matière à plusieurs études. Récemment encore, le P. Pelster, étudiant la production littéraire de Richard Knapwell et de Roger Marston (voir *Bull.* n° 41 et 144), y puisait maints renseignements précieux et se proposait de lui consacrer une étude particulière. Le P. H. en donne aujourd'hui une description complète et détaillée qui facilitera grandement les recherches ultérieures.

Le manuscrit, d'origine anglaise, remonte à la fin du xiiie siècle. C'est un recueil de notes prises par un étudiant d'Oxford, peut-être aussi de Cambridge. La partie la plus importante (f. 27^v- 358^v) est composée d'une série d'environ 225 questions provenant de disputes auxquelles assista l'auteur entre les années 1280-1290. Le P. H. en établit la liste avec incipits, notes marginales, auteurs cités. Si l'on songe que ces derniers ne sont pas moins de 75, on compren-

dra l'intérêt du manuscrit pour l'histoire de l'école d'Oxford — surtout de l'école franciscaine — vers la fin du XIIIe siècle. Quant à l'auteur du recueil lui-même, le P. H. serait tenté d'y voir le dominicain Richard Knapwell. Les indices ne manquent pas pour cela, ni les difficultés non plus. De bonnes tables des auteurs et des matières terminent cette description. D. H. B.

1163. RAMON LULL. *Libre de demonstracions qui es una branca de la art d'atrobar veritat, escrit a Mallorca devers l'any M.CC.LXXV.* Transcripció directa per S. GALMÉS (Obres de Ramon Lull, 15) — Palma de Mallorca, 1930 ; in 8, XVIII-608 p. Pes. 27.50.

Le *Libre de demonstracions* remonte aux débuts de la production littéraire de Raymond Lulle. C'est son premier traité d'apologétique destiné à convaincre les infidèles de la vérité de la foi catholique. En quatre livres, Lulle tente de prouver par ce qu'il appelle des « raisons nécessaires » que l'intelligence peut, avec la grâce de Dieu, arriver à entendre tous les articles du *Credo*. Écrit primitivement en catalan, on ne connaissait de ce traité que la traduction latine de Salzinger dans son édition de Mayence, sous le titre : *Liber mirandarum demonstrationum.* C'est dire tout l'intérêt et l'importance de la publication de M. G.

Préciser la date de composition est difficile, « apparently impossible » disait encore récemment E. A. PEERS (*Ramon Lull*, p. 112). M. G. le tente cependant dans son introduction et propose la seconde moitié de l'année 1275, à Miramar, que Raymond Lulle venait de fonder.

Le texte est établi sur la base de *Munich Staatsbibl. 606 hisp. 62* (XIVe s.), avec l'aide d'un second ms, indépendant du premier, de *Palma Biblioteca provincial balear* (ms non catalogué). Dans le premier (M), M. G. a soigneusement distingué le texte primitif des remaniements qu'un disciple de Lulle lui a fait subir, au début du XVe siècle, apparemment pour soustraire son maître aux attaques de ses adversaires en donnant à ses expressions une précision théologique plus marquée. Trois autres manuscrits existent, que M. G. a pu négliger, n'étant que des copies de l'un ou l'autre des deux précédents (est-il cependant établi avec une certitude suffisante que *Munich Staatsbibl. 597 hisp. 53* est une pure copie de M ?). Quoique, d'après M. G., la traduction latine de Salzinger ait été faite sur M, elle a pu, grâce à sa fidélité même littérale, servir de témoin en cas de lecture douteuse ; ses variantes ont été retenues dans l'appareil critique.

La collection des *Obres de Ramon Lull*, que continue, depuis la disparition de la *Comissió editora lulliana*, son ancien directeur M.G., s'est enrichie d'un précieux volume. D. H. B.

1164. R. D'ALÒS-MONER. *Idees lul·lianes de comunitat universal.* — Miscel·lania Patxot. Estudis de dret public (Barcelona, Verdaguer, 1931 ; in 4, xv-462 p.) 35-47.

Dans le *Blanquerna* Raymond Lulle expose un plan d'organisation des états de l'univers entier. C'est à l'Église qu'il confie la mission de coordination des

états et de pacification universelle. Quinze cardinaux — désigné chacun par un verset du *Gloria in excelsis* — reçoivent un département à administrer. On peut y voir avec M. d'A.-M un projet de société des nations au XIIIe siècle.

D. J. LECLEF.

1165. JOAN DE GALLES O.F.M. *Breviloqui. A* cura del P. NORBERT D'ORDAL O.M.Cap. (Els nostres classics, 28). — Barcelona, Editorial Barcino, 1930 ; in 12, 175 p.

Le *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* est un petit manuel de morale politique qui, dans le cadre des quatre vertus cardinales, expose les principes de bon gouvernement d'un prince chrétien. Il s'inspire surtout du *De dictis factisque memorabilibus* de Valère Maxime, du *De civitate Dei* de S. Augustin et du *De officiis* de Cicéron. Sa vogue fut grande au moyen âge ; il fut mis à profit par de nombreux auteurs — le P. N. rappelle en particulier, dans son introduction, le cas de François Eiximenis — et connut des traductions dans la plupart des langues vulgaires.

La traduction catalane est représentée par trois manuscrits que décrit le P. N. après avoir résumé ce que l'on sait de la vie et des écrits (leur liste pourrait notablement s'allonger) de l'auteur, le franciscain anglais Jean de Galles, mort suivant les uns en 1285, suivant les autres vers 1300 seulement. Pour son édition, le P. N. a fixé son choix sur *Barcelone Bibl. Catal. 48*, qui lui sert de texte de base. Les variantes et les notes sont reléguées à la fin du volume, selon la coutume — qui n'est pas à encourager — de la collection. Un glossaire final aide à comprendre les expressions archaïques ou plus difficiles. D. H. B.

1166. A. LEDOUX O.F.M. *Petri de Trabibus, O.F.M., quaestiones duae : De aeternitate mundi.* — Anton. 6 (1931) 137-152.

Le P. L. édite d'après *Florence Bibl. naz. Conv. soppr. B. 5. 1149*, deux questions de Pierre de Trabes, *C. Sent.* 2 d. 1 q. 2 et 11 : *Utrum creatio sit aeterna* et *Utrum primum principium potuit ab aeterno producere mundum* ; question de fait et question de droit. Appartenant à l'école franciscaine, Pierre de Trabes n'admet pas la possibilité d'une création *ab aeterno*. Ses arguments sont ceux de Pierre Olivi et de saint Bonaventure. De ce dernier il s'écarte toutefois sur un point. Il ne voit pas de répugnance directe entre *esse ex nihilo* et *esse ab aeterno*, mais seulement entre *esse factum* et *esse ab aeterno* ; le monde ne pourrait, selon lui, être éternel même si la matière l'était, tandis que saint Bonaventure disait : *ponere mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile.* Indice, d'après le P. L., que Pierre de Trabes n'est pas resté totalement insensible aux théories d'Avicenne. D. H. B.

1167. B. M. XIBERTA O.Carm. *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 6). — Louvain, Bureaux de la Revue, 1931 ; in 8, VIII-510 p. Fr. 80. XIVe s.

Le P. X. a réuni dans ce volume la plupart des études que depuis une di-

zaine d'années il consacre aux théologiens de son ordre et qui se trouvaient dispersées dans des revues d'accès souvent difficile. Ces études, dont plusieurs ont déjà été analysées dans ce *Bulletin*, ont été retouchées et mises à jour avec soin ; quelques nouvelles y ont été ajoutées, de manière à former un tout des plus parfaits sur l'histoire des études théologiques chez les carmes du XIVe siècle.

Dans les parties nouvelles de l'introduction (p. 1-8 ; 23-60), le P. X. examine les sources de l'histoire littéraire carmélitaine et publie quatre documents intéressant spécialement l'objet de cet ouvrage : la liste des maîtres parisiens de Jean Trisse (le P. X. compare les deux éditions, faites d'après deux mss différents, de Denifle et du P. Zimmerman) ; la liste des prieurs généraux, du même auteur ; le *Tractatus de scriptoribus ordinis carmelitarum* de Jean Grossi (d'après *Bamberg Staatsbibl. theol. 218*) et la liste des étudiants envoyés à Paris par les chapitres généraux. Pour chaque auteur qui n'est pas étudié spécialement dans ce volume, le P. X. a en outre condensé dans une brève notice l'essentiel de ce qu'en disent les autres sources. Sans doute, ce catalogue des écrivains carmes n'est pas sans lacune, étant limité (sauf le *Tractatus* de Grossi qui est incomplet) aux étudiants parisiens ; c'est ainsi qu'on n'y rencontre pas Jean Cliphton auquel d'Argentré attribue le Commentaire des Sentences de *Paris Nat. 15370* et *Maz. 321*, mais qui, d'après le P. Pelster (*Schol.* 5, 1930, p. 131), ne lui appartiendrait pas.— A ces parties nouvelles sont joints deux articles anciens : le début des études chez les carmes et la tendance doctrinale de ce que l'on pourrait appeler l'école carmélitaine (voir *Bull.* n° 416, 653).

Le corps de l'ouvrage est composé d'une série de monographies modèles, étudiant successivement la vie, les œuvres (la plupart manuscrites), les citations et les doctrines des principaux théologiens carmes : Gérard de Bologne, Robert Walsingham (*Bull.* n° 261), Gui Terreni (ici on se contente de renseignements généraux, un volume spécial étant réservé à cet auteur), Sibert de Beka, Jean Baconthorp (cfr en partie *Bull.* n° 342), Osbert l'Anglais, Paul de Pérouse, Jean Golein (*Bull.* n° 514), Michel de Bologne (*Bull.* n° 512, 1187) François Bacon et Jean Brammart. Les trois derniers chapitres forment un appendice : l'immaculée conception d'après François Martin (*Bull.* n° 661), les maîtres Arnold de Sehnsen et Gauthier (de Bamberg ?), la carrière scolaire d'Albizzo Azzolini de Nerlis (*Bull.* n° 1191). L'avant dernière étude est inédite. Elle fait connaître deux commentaires des Sentences, dont l'un — l. 1 seulement, dans *Bamberg Staatsbibl. theol. 77* (*Q. III. 36*) — appartient à un certain Gauthier (probablement le Gauthier de Bamberg dont la présence est signalée à Vienne en 1396 ; ce n'est pas en tout cas l'anglais Gauthier Disse) et le second — *Clm 3546* et *Bamberg theol. 76* (*Q. III. 38*) — à Arnold de Sehnsen, qui professa les Sentences à Vienne en 1401-04. Le premier est nominaliste et transcrit Jean Brammart, le second est réaliste et s'inspire surtout de saint Bonaventure et saint Thomas. Ni l'un ni l'autre ne fait preuve de beaucoup d'originalité.

P. 244, aux manuscrits contenant la question *Utrum Deus sit super omnia diligendus* de Richard de Killington, on peut ajouter *Paris Nat. 17841*, f. A^r-v^.

D'excellentes tables des incipits, des doctrines et des personnes faciliteront

l'exploitation de cette mine précieuse pour les historiens de la théologie au XIVe siècle. D. H. B.

1168. N. Greitemann. *Via antiqua et moderna op de Universiteiten van Engeland, Frankrijk en Duitschland.* — Studia cathol. 6 (1929-30) 149-163 ; 7 (1930-31) 25-40.

M. G. trace un rapide tableau des deux grands courants, réaliste et nominaliste, qui se partagent la vie universitaire des XIVe et XVe siècles, marquant les fluctuations qu'ils subirent dans leur importance respective. Le sujet est trop vaste pour comporter beaucoup plus que des généralités, inspirées en grande partie des travaux du card. Ehrle et de Ritter. L'une après l'autre défilent les universités de l'époque. On s'attarde un peu aux plus importantes : Oxford et Paris ; plus tard Cologne et Louvain, ces deux centres du réalisme ; puis Heidelberg et Tubingue où les *moderni* furent les plus influents.

M. G. se montre parfois insuffisamment informé. Il est regrettable qu'il ne fasse pas mention de l'étude de F. Benary, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt* dans *Zur Geschichte der Stadt und Universität Erfurt*, Gotha 1919, où l'auteur propose un critère de discernement des deux *viae* basé non plus sur la doctrine mais sur la méthode. On eût aimé voir examiner cette théorie. Que le séjour de Duns Scot à Cologne, où la tradition réaliste d'Albert le Grand et de S. Thomas était vivace, ait eu quelque répercussion sur son réalisme (p. 151), c'est fort problématique. P. 155, M. G. conclut un peu trop facilement qu'Eliphat est un inconnu et, par inadvertance (cfr p. 25), fait abréger par Henri de Oyta le Commentaire d'Ockham au lieu d'Adam Wodham. Au sujet de Baconthorp, il y avait autre chose à citer qu'un article des *Stimmen aus Maria-Laach.* D. H. B.

1169. H. Weisweiler S. J. *Die Impanationslehre des Johannes Quidort.* Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts. — Schol. 6 (1931) 161-195.

C'est moins directement à Jean Quidort qu'à un adversaire anonyme de sa théorie de l'impanation qu'est consacré le principal de cet article. De là son grand intérêt d'ailleurs. Après avoir exposé la position prise par Jean Quidort dans sa *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris* (éditée à Londres en 1686 d'après l'actuel *Paris Nat. lat. 14889*), le P.W. analyse longuement (p. 169-191) le traité découvert par Mgr Grabmann dans *Clm 15801*, f. 1-50 : *Tractatus posicionum de sacramento eucharistie.* Son auteur, qui s'est instruit des polémiques parisiennes dans un dossier que lui a transmis la curie papale, a manifestement en vue la doctrine de Jean Quidort. Ce n'est toutefois pas sa *Determinatio* qu'il réfute mais un ouvrage en dix traités, inconnu jusqu'ici, plus développé que la *Determinatio* et rédigé sans doute par Jean Quidort lors de son appel à l'autorité pontificale.

Ce n'est pas seulement du point de vue de la théologie sacramentaire que cette défense de la transsubstantiation est intéressante. Elle l'est aussi, et peut-être surtout, du point de vue de la méthode employée, des revendications du théologien en face du philosophe, de la détermination du révélé explicite

ou implicite. A cet égard, on eût aimé que le P. W. s'attachât à préciser davantage le sens et la portée de formules telles que : *implicite in ipsis verbis Christi, ex evangelio per consequentiam, secundum consequentiam ex verbis Christi.* Les extraits, cités avec abondance, font souhaiter de voir publier le texte intégral du traité. D. H. B.

1170. S. Vanni Rovighi. *L'immortalità dell' anima nel pensiero di Giovanni Duns Scoto.* — Riv. Filos. neo-scol. 23 (1931) 78-104.

Duns Scot admet sans doute aucun l'immortalité de l'âme. Mais il fonde sa certitude sur la révélation et non sur la raison naturelle, ne croyant pas celle-ci capable de dépasser la probabilité et de prouver l'immortalité par une démonstration rigoureuse. C'est à exposer cette attitude de Scot et à en tenter l'explication que s'emploie cet article.

La question est traitée parallèlement dans l'*Opus ox.* et les *Reportata* l. 4 d. 43 q. 2. Duns Scot commence par établir qu'Aristote n'a pas enseigné l'immortalité de l'âme (*contra auctoritates philosophorum*) et que ceux qui veulent le lui faire dire sont dans l'erreur (*contra rationes formatae ex dictis philosophi*). Une troisième partie (*contra rationes doctorum*) vise surtout saint Thomas. M. V. R. montre fort bien que Scot ne se borne pas à prouver l'impuissance de la raison à connaître par elle-même avec certitude la volonté de Dieu de ne pas annihiler l'âme humaine (contre le P. Cresi et le P. Klug), mais qu'il s'en prend directement à la preuve tirée de la nature de l'âme (*esse per se*) : on ne peut conclure, dit-il, à la capacité naturelle de l'âme à exister séparée du corps. Cette théorie, qui est incontestablement celle des Commentaires, on a essayé de l'expliquer (dernièrement encore le P. van de Woestijne) en disant que Duns Scot n'avait d'autre but que de souligner l'insuffisance des positions aristotéliciennes, sans songer à étendre cette insuffisance à toute preuve de raison. M. V. R. n'a pas tort de refuser de s'engager dans cette voie, encore qu'il n'éclaircisse pas assez, semble-t-il, certains textes difficiles du Quodlibet. Il préfère présenter l'attitude de Scot comme une conséquence de sa conception des rapports entre forme et matière en général, entre âme et corps en particulier. En effet, Scot n'identifie pas l'*esse animae* et l'*esse totius* ; il admet un *esse compositi* commun à l'âme et au corps, appartenant *per prius* au composé et non à l'âme. De là sa difficulté de conclure à l'incorruptibilité de cette dernière. Quant à son manque de certitude naturelle à l'égard de la volonté conservatrice de Dieu, il n'est pas sans connexion avec sa tendance à insister sur l'infinité et la liberté divines. D. H. B.

1171 E. Simonis O.F.M. *De waarde en de vruchten der H. Mis volgens Joannes Duns Scotus.* — Algemeen nederlandsch eucharistisch Tijdschrift 10 (1931) 150-159 ; 219-225.

Duns Scot a traité de la valeur et des fruits de la messe dans son Quodlibet q. 20. En bonne méthode, le P. S. commence par déterminer le sens précis de la formule *ex virtute sacrificii.* Opposée à *ex opere operantis, ex virtute meriti personalis sacerdotis*, elle est synonyme *de ex opere operato, ex virtute meriti generalis ecclesiae.* Ce sens clairement établi — ce qu'avaient négligé de faire

le P. de la Taille et le P. Klug (voir *Bull.* n° 107) — , la doctrine de Scot sur la valeur de la messe apparaît sans équivoque possible. L'élément formel du sacrifice réside dans l'oblation ; sa valeur dépend de celui qui l'offre : *acceptatur ratione bonae voluntatis alicuius offerentis.* Pour Scot, l'oblation est surtout l'acte de l'Église : le prêtre sacrifie en son nom et le Christ ne s'offre pas lui-même directement. La valeur du sacrifice se mesure donc au mérite de l'Église. Ce mérite étant limité, la messe elle-même a une valeur finie ; elle représente la passion du Christ — et c'est ce qui la fait agréer par Dieu — , mais elle ne l'égale pas en valeur.

Dans la seconde partie de son article, le P. S. expose rapidement les différents fruits de la messe et l'application que le prêtre peut en faire à des personnes déterminées. La question du *stipendium* est touchée en quelques mots, avec le souci de ne pas dépasser la pensée de Scot. Ce souci, constant dans cet article comme dans le précédent (*Bull.* n° 855), fait garder au P. S. une objectivité beaucoup plus fidèle que n'était celle du P. Klug (*Bull.* n° 107). D. H. B.

1172. P. Castagnoli C. M. *Le dispute quodlibetali di Pietro de Anglia O. F. M.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 413-419.

Cette note fait connaître trois quodlibets conservés dans *Vat. lat. 932* (f. 175r-218r) et attribués au frère mineur Pierre l'Anglais, dont on sait seulement qu'il exerça la charge de provincial de Germanie supérieure de 1309 à 1316. M. C. décrit le manuscrit et publie la table des questions traitées. Il cherche en outre à fixer la date des disputes. Plusieurs allusions aux articles condamnés par Étienne Tempier les font postérieures à 1277 ; une référence au quodlibet 8 d'Henri de Gand les reporte après 1284. Une indication nouvelle de Mgr Pelzer (*Codices vaticani latini*, II, 1, p. 350) permet de les retarder bien davantage : *Quodl.* 2 q. 18 parle de la Constitution promulguée par Benoît XI, le 17 février 1304. D. H. B.

1173. Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*, quas ad fidem codd. mss. ed. C. Balić O.F.M. (Bibliotheca mariana medii aevi. Textus et disquisitiones. Collectio edita cura Instituti Theologici Makarskensis, Jugoslavija, 1). — Sibenici (Jugoslavija), Typographia « Kačić », 1931 ; in 8, liv-110 p.

La *Bibliotheca mariana medii aevi* se propose de publier des textes et des études se rapportant à la mariologie médiévale, c.-à-d. de Jean Damascène au Concile de Trente (se restreint-on au moyen âge latin ?). Son directeur, le P. B., inaugure cette utile collection par un volume consacré à deux théologiens importants du début du xive siècle, Jean de Pouilly et Jean de Naples. Adversaires tous deux de l'immaculée conception qu'ils considèrent comme une hérésie, ils s'opposent avec vigueur à l'extension que la doctrine nouvelle menaçait de prendre à l'université de Paris, sous l'influence d'Henri de Gand et surtout de Duns Scot. Dans le chapitre 2 de son introduction (p. xli-liv), le P. B. expose l'état de la controverse à ce moment et les arguments des partis

en présence. A propos de l'historicité de la dispute solennelle de Scot, il renvoie (p. LI) à son ouvrage sur *Les Commentaires de Jean Duns Scot*, p. 196-198 ; ces conclusions seraient à modifier après l'étude de M. Glorieux sur les *Notabilia cancellarii* (voir *Bull.* nº 754).

Le ch. 1 de l'introduction apprend au lecteur tout le nécessaire sur la vie et les écrits des deux théologiens, les manuscrits, leur classement et leur utilisation dans l'édition. Dans le but louable d'alléger l'apparat critique, le P.B. y a joint un tableau des variantes de moindre importance, inversions de mots ou erreurs manifestes de copiste.

La question de Jean de Pouilly (p. 1-70) est empruntée à son Quodlibet 3, qu'on a des raisons de dater de 1309. Il s'agit, non de sa question 3e comme il est indiqué ici à chaque page de l'édition, mais de sa question 4e (contrairement à ce qui est dit p. 1, 4, *Paris Nat. 14565* omet *Quod. III* et porte *q. 4* dans la marge et dans le texte) : *Utrum potest teneri pro opinione probabili quod beata Virgo non contraxit originale peccatum.* Le texte est établi au moyen des quatre mss connus. Ceux-ci remontent tous à un exemplaire commun qui n'est pas l'original ; le P. B. aurait pu l'affirmer avec plus de fermeté, p. XXII, quoique deux des exemples qu'il y donne ne paraissent guère probants : 22, 12 *cum* attesté par les 4 mss (le 4e l'ayant corrigé en *non*) paraît préférable à *non* ; 8, 22 l'omission de *est debitor* par les 4 mss (le 4e ne le connaît que comme addition marginale) n'est pas une erreur, ces mots — il s'agit d'une citation — ne se lisent pas dans l'original (cfr PETRUS LOMBARDUS, *Comm. in psalmos*, ps. 50 ; PL 191, 487).

Les quodlibets de Jean de Naples, au nombre de 13 depuis la découverte de *Tortosa Bibl. capit. 244* par le P. March, contiennent deux questions sur l'immaculée conception. La première, quodl. 1 (6 d'après *Tortosa*) q. 11 : *Utrum beata Virgo contraxerit peccatum originale*, est éditée (p. 73-92) au moyen de 6 mss et de l'ancienne édition de Pierre de Alva. La seconde, très brève (p. 93-95), quodl. 9 q. 14 : *Utrum beata Virgo in primo instanti in quo fuit sub peccato originali potuerit sanctificari*, reproduit le seul ms qui la possède, *Tortosa*.

Le texte est établi avec grand soin. Le P. B. a dressé à l'usage des collaborateurs de la collection des règles d'édition précises et minutieuses. C'est une garantie d'unité ; mais n'a-t-on pas abusé de signes typographiques dont la ressemblance peut facilement prêter à confusion ? Par ex. p. 33, 12, le titre ajouté par l'éditeur devrait se lire, d'après le tableau des signes typographiques, comme une « restitutio omissionis invitae ». On souhaiterait aussi que ce souci d'unité dans la présentation s'étendît aux citations ; voir par ex. p. XXXV n. 25, 26, 27, 29, 30, où le même ouvrage est cité de 5 façons différentes ; p. 10 n. 9-10, 23 (au lieu de *Bernardus. Epist. 174 cap. 16. PL 182, 449*, lire *Anselmus, De conc. virg., cap. 16. PL 158, 449*) et p. 11 n. 8 (au lieu de *Epist. 174 n. 7. PL 183, 334*, lire *n. 7-9 PL 182, 335-6*). Notons encore : p. 2, 14 *Anselmus* n'est pas omis par *Paris. Nat. 14565* ; p. 4 n. 16 lire *19* ; p. 8, 22 que signifie *debitor*] *et add. S.* ; p. 89, 5 sur quoi se base *et* [1] ? Ce ne sont là que menus détails, et il y aurait mauvaise grâce à les multiplier. Si l'édition sans eux eût été parfaite, ils n'entament nullement sa valeur foncière, que nous tenons à souligner et qui permet de bien augurer de la collection.

Une dernière remarque. Puisqu'il s'agissait de questions quodlibétiques et, d'autre part, Jean de Pouilly ayant écrit des *Quaestiones theologicae* et Jean de

Naples des *Quaestiones disputatae*, n'eût-il pas mieux valu, pour exclure toute ambiguïté, éviter le titre : *Quaestiones disputatae*? D. H. B.

1174. DANTIS ALAGHERII *Monarchiae liber et Epistolae*, ex codice vaticano palatino latino 1729 phototypice expressa, praefatus est F. SCHNEIDER (Codices e vaticanis selecti, 21). — Romae, Bibliotheca vaticana, 1930 ; 28 p. et 63 pl. L. 50.

1175. *Die Monarchia* DANTES, aus der Berliner Handschrift Cod. lat. folio 437 als Faksimile-Druck eingeleitet und herausgegeben von F. SCHNEIDER. — Weimar, H. Böhlau, 1930 ; in fol., 8 p. et 12 pl. Mk. 7.50.

Malgré l'existence de plusieurs éditions de la *Monarchia*, bien des questions restent pendantes quant à son texte. L'étude en sera grandement facilitée par M. S. qui met à portée de tous deux manuscrits très importants.

Outre la *Monarchia*, le *Vat. Pal. lat. 1729* (f. 31-62) contient neuf lettres de Dante. Son âge (XIVe s.) en fait un témoin de première valeur, ce que M. S. met en évidence dans sa docte introduction. Celle-ci reprend les problèmes que posent ces écrits de Dante et ce manuscrit en particulier. Le lecteur est averti que tout n'y est pas définitif : Mgr G. Mercati, qui a revisé le travail, a cru devoir ajouter quelques corrections et émettre quelques doutes ; ces notes complémentaires se distinguent par un astérisque.

Le manuscrit de Berlin a déjà fait couler beaucoup d'encre et a attiré sur M. L. Bertalot, qui s'en est surtout occupé, les vives critiques de P. Rajna (*Studi danteschi* 7, 1923, p. 110-120). On voit avec plaisir que personne ne songe à le mettre sous clef. M. S. le décrit avec précision (*Monarchia* : f. 89r-94v ; *De vulgari eloquentia* : f. 95r-98v) et cherche à percer le mystère de son origine. Une inscription, de seconde main, porte : *domini Bini de Florentia* (de là, l'appellation de *codex Bini* donnée à ce ms par M. Bertalot). Aucun effort n'est parvenu jusqu'ici à identifier avec certitude ce Bino. M. S. chercherait plutôt le lieu d'origine du manuscrit à Bologne, et à une époque où il était encore dangereux de copier ou de posséder la *Monarchia* — ce qu'indique l'absence de titre et d'auteur, et aussi l'explicit railleur : *Explicit. endiuinalo sel vuoy sapere*—, c'est-à-dire avant que la révolte de Bologne en 1334 ait abouti à faire abandonner l'Italie par le cardinal Bertrand du Pouget. Les planches reproduisent le manuscrit en grandeur naturelle ; sans être luxueuses, elles sont très lisibles, à part çà et là un léger manque de netteté. D. H. B.

1176. B. XIBERTA O. Carm. *Idées jurídiques del Mestre Guiu Terrena*. — Miscel·lania Patxot (voir n° 1164) 171-195.

Analyse doctrinale, suivie de l'édition de quatre textes inédits de Guy Terreni sur des questions juridico-morales.

La loi est avant tout *ordinatio rationis* et elle oblige pour autant qu'elle est issue du droit naturel. La volonté du législateur ne crée pas l'obligation (*Commentarius super Decreto Gratiani* c. 1 D. I : *Vat. lat. 1453*, f. 1r-2r, *Quid sit ius*

naturale et quid ius politicum seu morale). Guy Terreni admet l'esclavage, mais avec les restrictions qui sauvegardent certains droits des esclaves, par ex. aucun enfant d'esclave ne doit être baptisé sans le consentement de ses parents (*Commentarius super Decreto Gratiani* c. 110 D. 4 de cons. : *ibid.* f. 252v-254v, *Utrum parvuli judaeorum sint invitis parentibus baptizandi*). La propriété privée étant de droit naturel et antérieur à la constitution des états, elle ne peut être soumise à l'arbitraire du prince ou du pape. Le premier ne pourra donc prélever que les impôts nécessaires à l'État, le second ne pourra pas dispenser de restituer à autrui (*Concordia evangeliorum, super Matt.* 9, 9 : *Vat. Ross. 1065*, f. 56r-56v, *De acceptione vectigalium* Quodl. 4 q. 11 : *Vat. Borgh. 39* f. 191r-191v, *Utrum papa posset usurarium absolvere absque restitutione*). D. J. L.

1177. N. Iung. *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle, Alvaro Pelayo évêque et pénitencier de Jean XXII* (L'Église et l'État au moyen âge, 2). — Paris, J. Vrin, 1931 ; in 8, ii-243 p. Fr. 25.

Il n'était pas inutile de tenter un exposé détaillé de la conception politico-religieuse du pénitencier de Jean xxii, qui combattit aux côtés de son maître pour le maintien des prérogatives temporelles du Saint-Siège, à une époque où se jouait une des phases de la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire. Comme Agostino Triomfo, Pierre de la Palu et Alexandre de Saint-Elpide, Alvaro sera pour Jean XXII ce que Gilles de Rome et Jacques de Viterbe furent quelques années auparavant pour Boniface VIII. Mais il n'aura pas la partie facile en face de partisans du pouvoir séculier tels que Marsile de Padoue, Jean de Jandun et Guillaume d'Ockham.

La bio-bibliographie qui précède l'exposé doctrinal reprend l'article de G. Delorme du *Dict. Hist. Géogr. eccl.* et les travaux de H. Baylaender (1910) et A. Amaro (1916) sur Alvaro (ces deux ouvrages ne figurent pas dans la table bibliographique). Parmi les nombreux ouvrages d'Alvaro se détache en relief son *De Statu et planctu Ecclesiae* qui défend le pouvoir pontifical et cherche des remèdes aux désordres qui troublent la société chrétienne. La première rédaction, achevée en 1332, se composait des chapitres 1 à 40 de la première partie, et de la seconde partie. Les autres chapitres de la première partie appartiennent aux rédactions de 1335 et de 1340. Cette hypothèse des trois rédactions — fort bien mise en lumière — et le fait qu'Alvaro ne donne pas un exposé systématique de sa doctrine rend fort délicate la tâche de M. I. Il envisage le pouvoir pontifical sous ses différents aspects : origine, plénitude, objet, ses relations avec l'empereur. Ce côté analytique de la thèse de M. I. est présenté avec méthode et clarté et les nombreuses citations permettent les vérifications et une utilisation postérieure. Une question d'ordre plus général se pose : faut-il ranger Alvaro parmi les extrémistes, les défenseurs de la théocratie absolue du souverain pontife et parmi les partisans du pouvoir direct ? M. I. ne le pense pas et sa formule préférée pour définir l'attitude d'Alvaro est qu'il aurait « spiritualisé » les théories extrémistes (p. 137, 139, 141, 145, 147, 212, 228). Cette spiritualisation lui vaut le privilège de la voie moyenne entre l'absolutisme pontifical d'un Gilles de Rome, d'un Agostino Triomfo et l'absolutisme impérial d'un Marsile de Padoue. Le sens de cette spiritualisation est malheureusement aussi imprécis que celui de la voie moyenne à laquelle elle donne accès,

et cette imprécision a déjà valu à M. I. de sérieuses critiques de la part de spécialistes (voir *Bull.* n° 1178, 1179). A lire M. I., le courant modéré serait bien proche du courant extrémiste. « Pour les modérés le pape possède un droit de haute juridiction sur le temporel, mais il reste la vraie source de l'autorité séculière ; pour les extrémistes l'Église est l'auteur nécessaire du pouvoir des empereurs, et le pouvoir séculier n'est plus qu'une émanation et même une autre manière d'être du pouvoir religieux (p. 70) ». S'il est suffisant de s'éloigner, si peu soit-il — comme semble l'indiquer le texte cité —, des doctrines de Gilles de Rome par exemple, pour bifurquer sur la voie moyenne, tous les auteurs seraient de l'avis de M. I. Mais s'il faut plus qu'un léger fléchissement de la droite vers la gauche pour être du centre, Alvaro n'est pas un modéré mais se range aux côtés des défenseurs de la théocratie. D. J. L.

1178. J. Lecler. *Note sur les théories politiques d'Alvaro Pelayo. A propos d'une thèse récente.* — Rech. Sc. relig. 21 (1931) 582-589.

1179. J. Rivière, *CR de N. Iung* (voir *Bull.* n° 1177). — Rev. Sc. relig. 11 (1931) 641-643.

Ces deux auteurs font de sérieuses réserves à la thèse de M. Iung. Le premier note qu'il eût fallu pousser plus loin la recherche des sources, ce qui eût permis de mieux juger de la part d'originalité d'Alvaro. Par exemple : le chap. 45 du *De Statu* est tiré du *Speculum iuris* de Guillaume Durand, et le chap. 60 est apparenté au *Tractatus de Christi et Apostolorum paupertate* de Bonagratia de Bergame (cfr *Bull.* n° 426). Tous deux refusent de reconnaître chez Alvaro la *via media* dont Jean Quidort et l'auteur anonyme de la *Quaestio in utramque partem* sont les premiers représentants. M. R., qui s'en tient aux seuls textes cités par M. Iung, avoue ne pas pouvoir souscrire à son « diagnostic doctrinal ». M. L. s'arrête à la question de la royauté temporelle du Christ dont M. Iung cherche à tirer parti. En apportant un complément de textes, M. L. nous montre qu'Alvaro « est décidément bien loin de Jean Quidort (p. 589) ». D. J. L.

1180. E. Mehl. *Zum Prozess des Cecco d'Ascoli.* — Festschrift für Georg Leidinger. Zum 60. Geburtstag am 30. Dezember 1930, herausgegeben von A. Hartmann (München, H. Schmidt, 1930 ; in 4, xiv-324 p. et 35 pl. Mk. 19) 179-186.

Bien que l'on possède les œuvres incriminées de Cecco d'Ascoli, le récit du procès et le texte du jugement, il reste difficile de démêler les raisons véritables qui, en 1327, le firent condamner au bûcher des hérétiques par l'inquisiteur de Toscane, Accursio Bonfantini. M. M. tente d'y faire quelque lumière. Ce n'est pas, d'après lui, sa profession d'astrologue en tant que telle qui a valu à Cecco ces rigueurs. L'influence des astres était admise par tous à cette époque et l'Église n'avait jamais songé à y voir une hérésie lorsqu'on ne la poussait pas jusqu'à la négation de la toute-puissance divine ou de la liberté humaine. Cecco a-t-il dépassé ces limites permises? Il ne paraît pas. Il faut remarquer plutôt ses accointances avec ceux que l'autorité ecclésiastique considérait comme les hétérodoxes les plus dangereux du moment : les averroïstes

et les Spirituels. Avec les premiers, Cecco admettait que l'apparition des différentes religions au cours des siècles était nécessairement causée par les constellations ; de là un déterminisme religieux qui ruinait la transcendance du christianisme. Aux seconds, il apportait à leurs arguments théologiques le renfort de son astrologie : les astres étaient témoins de la nécessité de la pauvreté du Christ. Théorie d'autant plus grave qu'à Florence, fidèle à Jean XXII, l'inquisiteur, le chancelier et le confesseur du duc Charles de Calabre étaient franciscains, partisans de la Communauté.

La condamnation de Cecco d'Ascoli devient ainsi plus vraisemblable et son procès se situe plus concrètement dans l'histoire religieuse de l'époque.

D. H. B.

1181. B. Lindner O.E.S.A. *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg* (B G P T M A, 27, 4-5). — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, x-141 p. Mk. 7.80.

Les Ermites de Saint-Augustin ont possédé au xive siècle des théologiens de premier plan, qui paraissent commencer à retenir — et à bon droit — l'attention des chercheurs. La contribution du P. L. est importante, et par l'auteur étudié, et par le sujet choisi. Toutefois, ce sujet relevant avant tout de la philosophie, nous ne signalerons ici que les deux chapitres qui concernent ce *Bulletin de Théologie* : la nature de l'âme humaine (p. 11-21) et la connaissance de Dieu (p. 83-110).

L'étude est basé sur le commentaire des Sentences professé à Paris en 1335-37 (pour ces données biographiques, le P. L. s'appuie sur les récents travaux de N. Paulus). De l'âme humaine, Thomas de Strasbourg enseigne qu'elle est immatérielle, simple, personnelle à chaque individu, substantiellement unie au corps, créée par Dieu. Il admettrait en outre, comme Duns Scot, que son immortalité ne peut être connue avec certitude que grâce au secours de la foi (p. 20). Il semble préférable de dire qu'il reconnaît toute valeur probante à la preuve rationnelle : *necessaria ratione probari potest, quod forma substantialis hominis non corrumpitur in morte hominis sicut forma bestiae* (p. 19, n. 11) ; le P. L. s'est égaré dans l'interprétation du texte cité p. 20, n. 8 : *manet anima post mortem hominis sicut ponit fides catholica ac etiam vera philosophia.*

Le problème de la connaissance de Dieu tient tout entier dans la question : *Utrum Deum esse sit per se notum.* Le P. L. en trace brièvement l'histoire depuis S. Anselme, détermine le sens exact des termes et la position prise par Thomas. Cet exposé, compliqué à plaisir, amène à ce résultat : lorsqu'il déclare que la proposition *Deus est* est *per se nota, non vulgariter omnibus, sed ad minus sapientibus*, Thomas de Strasbourg ne fait pas usage de l'argument ontologique ; il prend son point de départ dans l'ordre physique, pour conclure à l'existence de la cause première du monde créé. A qui lira le texte de Thomas que le P. L. a eu l'heureuse idée de publier en appendice (p. 131-134), il sera difficile, croyons-nous, d'être d'accord avec cette conclusion et de trouver exacte l'explication proposée ici de la *propositio per se nota*, telle que l'entend Thomas de Strasbourg.

Le P. L. a pris soin de replacer son auteur dans son époque et d'en marquer l'attitude vis-à-vis des différents courants doctrinaux, spécialement vis-à-vis du conceptualisme de Pierre d'Auriole. Thomas se montre foncièrement aristotélicien ; mais, tout en manifestant sa préférence pour les théologiens de son

ordre, pour Gilles de Rome surtout, il reste assez libre d'allures pour ne s'inféoder à aucune école déterminée. Le P.L. eût pu rendre plus concret encore le milieu où Thomas écrivit son Commentaire, en étudiant les citations qu'il fait de ses contemporains ou devanciers immédiats, à l'exemple de ce qu'a fait M. Kürzinger pour un confrère de Thomas, Alphonse Vargas (voir *Bull.* n° 758) — et cela sans même nécessairement recourir aux manuscrits (par ex. p.94, n. 2 et p. 98, on ne cherche nullement à identifier le carme dont parle Thomas et qui, sans doute, est Jean Baconthorp). D. H. B.

1182. R. Riaza. *La versión castellana del libro V de las Etimologías de san Isidoro.* — Extrait de Revista de Ciencias juridicas y sociales 12, 1929 (Madrid, Tipogr. de Archivos, 1929 ; in 8, 38 p.).

M. R. édite, d'après un manuscrit du xive s. (*Escurial b-1-13,* f. 116-131), une traduction castillane du *De legibus* des Étymologies de S. Isidore de Séville. Le texte conserve, ici, la même disposition que dans le manuscrit (folios, lignes, abréviations). Cette traduction offre plus qu'un intérêt local, elle marque un effort pour fixer en langue vulgaire une terminologie technique en des matières difficiles comme celles de la loi naturelle, de la loi positive, des sources du droit, de la coutume etc. M. R. espère poursuivre l'édition d'autres fragments de cette version castillane. D. J. L.

1183. C. Kirmsse. *Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler.* Inaug. Diss. — Engelsdorf-Leipzig, C. u. E. Vogel, 1930 ; in 8, 99 p.

Comme le dit très bien M. K. dans sa brève introduction, une étude de la terminologie des mystiques allemands n'est pas seulement profitable à l'histoire de la langue ; elle est nécessaire à qui veut comprendre leur pensée sans crainte de faire fausse route. Les sermons de Tauler, en particulier, contiennent un nombre assez conséquent de mots nouveaux ou revêtus d'une signification nouvelle dont il importe d'être averti. Le lexique construit par M. K. sera pour cela d'un secours appréciable. Il étudie les principales expressions mystiques de Tauler classées par ordre alphabétique des radicaux. Pour en déterminer les sens divers, il en appelle de préférence à l'équivalent latin, qu'il retrouve dans les sources scripturaires, patristiqués et scolastiques de Tauler. Les explications théologiques sont en grande partie empruntées au manuel de Scheeben.

Voici quelques notices, parmi les plus importantes : *bilde, einecheit, geist, grunt* (M. K. n'a pu connaître encore l'étude de M. Künisch, intéressante pour le sens local de *grunt der sêle* chez Tauler ; voir *Bull.* n° 857), *minne, gemuete, natûre* et ses dérivés, *vernünftic, bevinden, wësen* etc. D. H. B.

1184. K. Grunewald. *Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit* (Beiträge zur Kulturgeschichte des M.A. und der Renaissance, 44). — Leipzig, B. G. Teubner, 1930 ; in 8, viii-60 p. Mk. 3.60.

La piété de Tauler n'est pas faite que de mystique. A celle-ci se mêlent des

éléments étrangers, que Melle G. a pris pour but principal de dégager et de définir. De là les deux grandes parties de son étude : l'une, plus brève (p. 3-19), consacrée au fondement mystique de la piété taulérienne, l'autre (p. 19-50), à son fondement non-mystique. Sous le premier aspect, plutôt métaphysique et d'inspiration néoplatonicienne, le contemplatif considère la divinité immobile en elle-même, et l'union mystique comme un repos dans cette immobilité. Sous le second (« theistisch-voluntarisch » dit Melle G.), plus spécifiquement chrétien, le simple croyant, avide d'être assuré de son salut, se tourne vers un Dieu qu'il se représente comme une personne douée de volonté.

Les analyses de Melle G. ne sont pas sans finesse, et dans la première partie, là où elles s'écartent de la manière de voir du P. Hugueny ou de G. Müller, on ne peut souvent qu'approuver. Malgré cette disjonction un peu artificielle entre éléments mystiques et non-mystiques — dualisme qui n'est d'ailleurs pas le fait de Tauler seul, — Melle G. a eu le souci constant de ne pas trahir la complexité de l'expérience religieuse de Tauler. Si elle n'y réussit pas toujours, ce n'est pas là son plus grave défaut. Celui-ci est double : d'une part, de n'avoir qu'une connaissance assez imprécise de la doctrine catholique et de la théologie médiévale ; d'autre part, d'avoir étudié Tauler, surtout dans la seconde partie, d'un point de vue trop luthérien et d'avoir tenu à en faire, quoique avec moins d'outrance que d'autres, un précurseur de la Réforme.

Il serait trop long d'entrer ici dans le détail ; il nous suffit d'avoir indiqué les qualités de ce travail, et ses faiblesses. D. H. B.

1185. P. GEROSA. *L'umanesimo agostiniano del Petrarca.* II. *L'influenza dottrinale.* — Didaskaleion 7 (1929, I) 127-148 (à suivre).

Dans une première partie (*L'influenza psicologica* dans *Didask.* 1925-27), M. G. a mis en lumière l'influence de S. Augustin sur la vie même de Pétrarque. Il commence à présent l'étude de son influence doctrinale, qui nous intéresse davantage. Ce premier chapitre — aucun autre ne l'a suivi jusqu'ici — recherche quelles connaissances patristiques Pétrarque s'était acquises.

Ces connaissances datent surtout de son séjour à Milan (1353-61), qui lui donna l'occasion d'élargir ses études et de prendre un contact direct avec des écrivains autres que S. Augustin. Ce sont principalement S. Ambroise et S. Jérôme ; il apprécie aussi Lactance, mais pour le reste il ne fait que citer l'une ou l'autre fois Cyprien, Orose, Boèce, Cassiodore, S. Grégoire, Isidore de Séville. Et encore, les derniers ne l'intéressent plus guère ; ils sont déjà trop médiévaux. Des Pères grecs, il n'a pris connaissance qu'à travers quelques traductions latines ou les citations qu'il a rencontrées chez les occidentaux ; il ne se sentait d'ailleurs pas attiré vers eux, convaincu qu'il était de la supériorité des latins sur les grecs ; le seul pour lequel il fait exception est S. Jean Chrysostome.

A côté de l'influence d'Augustin, celle des autres Pères est nulle, peut-on dire. Comme les *Confessions* eurent un retentissement capital sur sa vie morale, ainsi sur ses idées le *De civitate Dei*, le *De vera religione*, les *Enarrationes in psalmos* et, à un degré moindre, un nombre considérable d'autres écrits qu'énumère M. G.

Comparé à ses contemporains, Pétrarque eut une connaissance étendue de

la littérature patristique, la seule littérature chrétienne digne de ce nom, selon lui. Il appelle les Pères les *fidei professores, duces nostri* ; mais son admiration va surtout à S. Augustin en qui il voit le guide le plus sûr, et le plus grand, non seulement des Pères, mais de tous les écrivains ecclésiastiques, anciens et modernes. D. H. B.

1186. S. H. Thomson. *The philosophical basis of Wyclif's theology.* — Journ. Relig. 11 (1931) 86-116.

M. T. veut montrer, en se maintenant dans les grandes lignes, comment les doctrines théologiques que Wyclif a été amené à défendre ont été logiquement commandées par son attitude philosophique. Celle-ci est foncièrement le réalisme, qui lui-même a son point de départ dans sa théorie des idées divines. Wyclif ne se contente pas d'ailleurs d'aboutir par déduction logique à la réalité des universaux ; il veut prouver que sans elle les dogmes de la Trinité et de l'incarnation deviennent incompréhensibles. La question connexe des possibles le fait arriver à un atomisme qui le met en opposition avec la doctrine de la transsubstantiation. Un certain déterminisme, d'autre part, a quelque difficulté à s'accorder avec la liberté humaine.

Outre, çà et là, un certain manque de netteté, M.T. eût pu facilement alléger son exposé de quelques généralités inutiles. D. H. B.

1187. B. M. Xiberta O. Carm. *De Magistro Michaele Aiguani Bononiensi Priore Generali Ordinis Carmelitarum.* — Anal. Ord. Carm. 7 (1930) 121-157 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 512).

Le P. X. consacre la seconde partie de son étude sur Michel de Bologne à ses citations et ses doctrines. Les citations sont nombreuses et variées, surtout dans la *Lectura super psalterio* et le *Dictionarium.* Dans le Commentaire des Sentences, c'est le nom de saint Augustin qui s'y rencontre le plus fréquemment. Saint Thomas, qui n'est pas cité dans les trois premiers livres, l'est constamment dans le quatrième ; même phénomène pour Jean Baconthorp. Mais citation ne dit pas nécessairement dépendance doctrinale, les auteurs allégués ne l'étant souvent que pour être réfutés.

Il n'est pas possible de rattacher Michel de Bologne à une école bien déterminée. C'est un éclectique. A côté d'une certaine tendance au scepticisme ou d'une bienveillance pour les positions nominalistes, on retrouve chez lui plusieurs théories reprises à la scolastique primitive et désuètes à son époque. Le P. X. parcourt rapidement les points principaux de son enseignement philosophique et théologique, en soulignant avec soin tout ce qui pourrait retenir l'attention de l'historien des doctrines. D. H. B.

1188. Francesc Eiximenis. *Terç del Crestià.* II. A cura dels P. Martí de Barcelona i Norbert d'Ordal O.M.Cap. (Els nostres classics, Col·lecció B, 2). — Barcelona, Editorial Barcino, 1930 ; in 4, 302 p.

Ce deuxième volume du livre 3 du *Crestià* comprend les chapitres 110-227. Avec la fin de l'article 3 (ch. 110-150) s'achève l'étude des conséquences du

péché originel. L'article 4 (ch. 151-182) est consacré au péché véniel, et le 5e — dont la première partie seule (ch. 183-227) est donnée ici — au péché mortel.

L'édition parvient donc ainsi à la cinquième partie environ du volumineux livre 3. On ne peut qu'admirer l'élégance parfaite de sa présentation. Malheureusement cette admiration ne s'étend pas sans réserve aucune au texte lui-même ; nous l'avons dit à propos du premier volume (voir *Bull.* nº 513). Ce n'est là toutefois qu'un manque de perfection et le travail ardu qu'ont entrepris les éditeurs n'en reste pas moins très méritoire et très utile. D. H. B.

1189. NORBERT D'ORDAL O.M.Cap. *El Princep segons Eiximenis.* — Miscel·lania Patxot (voir nº 1164) 317-332.

Longue suite de citations du douzième livre du *Crestià* de François Eiximenis sur l'origine de l'autorité, la personne du prince et ses relations avec le peuple. Comme toute chose, l'autorité émane de Dieu mais elle s'exprime par la volonté des hommes qui se forment en communauté et se choisissent un chef. Bien que les préférences de François Eiximenis aillent à la monarchie absolue, son libéralisme lui conseille une certaine participation du corps social aux affaires publiques. Le régime républicain n'offrant pas assez de garantie, il se rallie à la monarchie constitutionnelle qui oblige le prince à s'entourer de conseillers et à consulter le parlement. Le P. N. cite d'après un incunable de Barcelone, Bibl. de Catalunya et d'après le ms de Valence, mais rien n'indique la part qui revient à chacune de ces deux sources. D. J. L.

XVe s. **1190.** L. GETINO O. P. *Regimiento de Príncipes de Santo Tomás de Aquino, seguido de la Gobernación de los Judiós por el mismo Santo.* Edición, introducción y notas (Biblioteca de Tomistas españoles, 5). — Valencia, Convento de Predicadores ; in 8, XLIII-280 p. Pes. 15.

Le manuscrit de l'*Escurial III-f-3* (xve s.) contient la plus ancienne traduction castillane du *De regimine principum.* A l'édition de ce texte, dont rien n'indique la date ou l'auteur, le P. G. joint des notes qui soulignent le contenu doctrinal et sa valeur d'actualité. Il complète son volume par une traduction personnelle de l'opuscule *De regimine Judaeorum* (p. 251-257) et la publication d'un examen de conscience composé par Jean de Saint-Thomas pour faciliter à Philippe IV une confession générale (p. 263-274).

Disons un mot de l'introduction. Le P. G. y pose la question d'authenticité et, avec la majorité des auteurs modernes, attribue à S. Thomas le l. 1 et une partie du l. 2 (voir *Bull.* nº 103), le reste à Tolomée de Lucques. L'auteur aligne, sans références et sans discussions, les arguments de critique interne et externe donnés par les auteurs ; mais ce qui est dit du témoignage des mss est quelque peu inexact et incomplet. P. VIII on cite, sans précision, un ms du Vatican du XIIIe s. qui termine l'opuscule au ch. 4 du l. 2. De quel ms s'agit-il? Serait-ce le *Vat. lat. 807* qui contient l'opuscule jusqu'au passage indiqué, mais qui date du XIVe s. (M. GRABMANN *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 1931, p. 171. Cfr *Bull.* nº 826) ou bien le *Vat. lat. 810* qui est du XIIIe s. mais qui

donne les quatre livres ? Puis on cite, sans plus de précision, une ms de Florence du XIVe s. Il s'agit du ms, du XVe s., *Laur. Plut. LXXVI 19* (M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 298). Le témoignage des mss est plus fort que ne le dit le P. G., car Mgr Grabmann (*op.cit.*, p. 296) cite 13 mss qui se terminent au c. 4 du l. 2.

Mais le P. G. apporte également du neuf. Dans *Madrid Bibl. nac. **4196*** f.95 (XVe s.), le *De regimine principum* se termine vers le milieu du c. 2 du l. 2 aux mots *infirma redduntur*, suivis de : *Explicit liber sancti Thome de aquino ordinis praedicatorum de rege et regno ad regem cipri scriptus* (p. VIII). L'auteur émet l'hypothèse que S. Thomas aurait interrompu à cet endroit. Notons que d'après Mgr Grabmann (*op. cit.*, p. 297), Mgr PELZER (*Codices vaticani latini*, II, 1, p. 151) citerait un ms qui termine également l'opuscule au l. 2, c. 2 : *infirma redduntur*. Le texte de Mgr Pelzer, qui se trouve aux *Addenda* p. XXII, ne dit pas quel ms est visé. Est-ce *Madrid **4196***?

Quant au texte, le lecteur fera confiance au P. G., malgré son étonnement de trouver, p. VIII, de nombreuses variantes dans deux transcriptions d'un même passage du ms de Madrid. D. J. L.

1191. B. M. XIBERTA O. Carm. *De cursu studiorum magistri Ven. Albizzi Azzolini de Nerlis Florentini.* — Anal. Ord. Carm. 7 (1930) 95-99.

Bref aperçu, extrait des actes capitulaires de la province de Toscane, sur la carrière scolaire du carme Albizzo Azzolini de Nerlis († 12 déc. 1428) : étudie en Angleterre (Londres et Cambridge) en 1375-78, à Paris en 1378-81, professe les Sentences et l'Écriture à Florence, y reçoit la maîtrise en 1389, exerce les fonctions de maître régent à Pise et Florence. D. H. B.

1192. E. ARENS. *Zitate und Anspielungen in der Imitatio Christi des Thomas von Kempen.* — Theol. Quartalschr. 112 (1931) 135-207.

Cette longue étude, faite de détails, cherche moins à dresser un inventaire complet des citations qui se rencontrent dans l'*Imitation* qu'à découvrir par quelles voies les auteurs cités sont arrivés à la connaissance de Thomas a Kempis et de quelle manière il les incorpore à son texte. Pour les citations bibliques — les plus nombreuses — la tâche est encore relativement facile ; elle le devient beaucoup moins pour les citations non-bibliques. M. A. donne la chasse aux emprunts faits par Thomas à la liturgie, aux hymnes nombreuses qui se chantaient à son époque, aux classiques, aux dictons de tournure populaire. Il restitue volontiers le vers latin qu'il croit être à l'origine de telle ou telle formule ; mais c'est là un jeu qui deviendrait aisément abusif.

M. A. n'a pas négligé de comparer, pour la manière de citer et pour les citations elles-mêmes, l'*Imitation* avec les autres écrits de Thomas à Kempis. L'accord parfait entre ceux-ci et celle-là est un argument de plus en faveur de l'identité d'auteur. D. H. B.

1193. L. MEIER O.F.M. *Neue Angaben über den Erfurter Franziskanertheologen Johannes Bremer.* — Schol. 6 (1931) 401-417.

Le Commentaire sur les Sentences de Jean Bremer n'est connu que par un seul manuscrit, le *Clm 9027*. Le P. M., qui s'en est déjà occupé plus d'une fois (*Bull.* n° 57, 945, 1194), en reprend ici la description méthodique. La partie du ms qui contient le Commentaire (f. 2r-357r) a été écrite à Strasbourg en 1463 ; ce n'est donc qu'une copie notablement postérieure à l'original (2e décade du xve siècle), mais le texte en est satisfaisant d'après le P.M. Celui-ci en publie la table des questions, avec indication des folios ; c'est là un travail très utile.

Le Commentaire mentionne à trois reprises un *pricipium* (inc. *Habet potestatem*), que le ms de Munich n'a pas conservé. En revanche le Commentaire y est suivi d'une question *Utrum Ecclesia religione varia Spiritus Sancti congregata iuste temporalibus propriis et communibus gaudeat dotata* (f. 357r- 363v). Le P. M. la soupçonne d'appartenir à Bremer ; il en tentera la démonstration ultérieurement. D. H. B.

1194. L. Meier O.F.M. *Ioannis Bremer O.F.M. quaestio de extrema unctione.* — Studi francesc. 28 (1931) 307-319.

Le P. M. rappelle quelques-uns des traits caractéristiques de Jean Bremer qu'il a déjà eu l'occasion de souligner ailleurs. Çà et là de nouveaux détails sont ajoutés, spécialement en ce qui concerne la méthode d'exposition et la structure de son Commentaire des Sentences. C'est à ce Commentaire l. 4 d. 23 qu'est empruntée la brève question éditée (p. 316-319) d'après le *Clm 9027* : *Utrum sacramentum extremae unctionis valeat pluries iteratum.* Bremer, cela va sans dire, répond par l'affirmative. D. H. B.

1195. A. García de la Fuente O.S.A. *Una traducción inédita castellana de « La Ciudad de Dios » de San Agustín.* — Relig. Cult. 15 (1931) 275-284.

Le P. G. fait connaître une ancienne version castillane du *De civitate Dei*, restée à peu près inaperçue. Elle se trouve, en deux volumes, dans les mss *Escurial a. 1. 8* et *a. 1. 9*, qui sont probablement ceux qu'un inventaire de 1503 signalait dans la bibliothèque d'Isabelle la Catholique. La traduction est datée de 1434 et fut faite à l'intention de la reine Marie d'Aragon, épouse du roi Jean II, par un certain Gómez García del Castillo, personnage par ailleurs inconnu.

Le traducteur a fait suivre chaque chapitre d'un commentaire explicatif assez détaillé et qui ne manque pas d'intérêt. Le P. G. en publie un exemple, après avoir comparé la traduction du l. 7 c. 2 avec le texte latin et les deux traductions de 1614 et 1793, les seules connues jusqu'ici. La comparaison n'est pas défavorable à García. D. H. B.

1196. Irnerio da Castellana O. Cap. *La dottrina di S. Bernardino da Siena sulle ispirazioni.* — Scuola cattol. 59 (1931, I) 101-110.

Le P. I. résume simplement la doctrine du *De inspirationibus*. On y voit comment saint Bernardin de Sienne conçoit les différentes manières dont peut s'exercer sur les facultés humaines l'influence de Dieu, des anges ou des dé-

mons ; comment il sauvegarde la liberté et le mérite. Cette doctrine s'inspire surtout de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès. D. H. B.

1197. P. Mandonnet O.P. *Il cardinale Gaetano (1468-1534).* — xvie s. Memorie dominicane 48 (1931) 38-51 ; 85-102.

Traduction italienne de l'article *Cajétan* paru en 1905 dans *Dict. Théol. cath.* t. 2, c. 1313-1329. Nous la signalons parce qu'elle a été, nous dit-on, l'occasion pour l'auteur de « revoir et mettre à jour » cette étude vieille de plus de 25 ans. Que le lecteur ne se laisse pas égarer cependant : c'est en vain que nous y avons cherché la moindre trace d'une revision ou d'une mise à jour. D. H. B.

1198. N. Santinelli. *Il beato Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica.* — Città di Castello, Casa editrice « Il Solco », 1930 ; in 4, vii-105 p. L. 6.

L'auteur, nous disent les disciples qui se sont chargés de publier ce volume, est mort avant d'avoir mis la dernière main à son travail. Ce manque de fini, qui se fait çà et là remarquer, est d'ailleurs largement compensé, par l'intérêt et le sérieux de l'étude. Celle-ci comprend deux parties : la vie et l'œuvre de Barthélemy Cordoni. La vie s'inspire de son premier biographe, le franciscain Pichi. En voici les grandes lignes. Cordoni, né à Città di Castello vers 1471, reçut sa formation littéraire à l'école de Politien à Florence. Devenu veuf après une douzaine d'années de mariage, il entra en 1504 au couvent de la Portioncule. Sa sainteté et son dévouement lui acquirent bientôt une grande renommée. Il mourut en 1535 devant Tunis, accompagnant l'expédition contre Barberousse. Le mérite de S. n'est pas d'avoir enrichi cette biographie de faits nouveaux, mais de l'avoir replacée dans son milieu familial, politique et religieux — autant qu'il était possible sans doute, car souvent il faut se résigner à conjecturer simplement l'attitude de Cordoni devant les événements ou les idées de son temps.

L'œuvre littéraire de Cordoni tient toute entière en un petit traité *De unione anime cum supereminenti lumine*, qui connut deux éditions posthumes, l'une par Pichi en 1538, l'autre par Malfetta en 1539 (on regrette que S. n'ait pas comparé entre elles ces deux éditions, puisque la seconde, d'après sa préface, n'est pas une simple reproduction de la première). Cordoni y décrit les différentes voies qui mènent à l'union avec Dieu et la nature de cette union mystique. Les maîtres dont il s'inspire sont Jacopone de Todi et Ubertin de Casale. Quelques expressions hardies ou malsonnantes expliquent la mise à l'Index qui frappa l'ouvrage en 1584 : la comparaison trop poussée de l'union mystique avec l'union hypostatique, la théorie — reprise à l'*Arbor vite* — de la messe perpétuelle chantée par l'âme au sein de la divinité, celle de la « spiration » qui s'établit entre Dieu et l'âme, une certaine exaltation de la foi aux dépens des œuvres. La longue analyse du *De unione* que donne S. (p. 56-74) est la bienvenue, car depuis sa condamnation le volume est devenu excessivement rare. Seulement, on eût aimé une analyse un peu plus rigoureuse, comme on eût préféré voir serré de plus près le problème de la parenté *doctrinale* avec les Spirituels. D. H. B.

1199. B. Foronda. *Fray Bernardino de Laredo, O.F.M. Su vida, sus escritos y su doctrina teológica ascético-mística.* — Arch. ibero-americ. 33 (1930) 213-250 ; 497-526 (à suivre).

D'être l'auteur de la *Subida del Monte Sión*, ce traité d'ascèse et de mystique où puisa largement sainte Thérèse, vient toute l'importance de Bernardin de Laredo. Aussi la première tâche du P. F., avant d'entreprendre son étude, est d'assurer la légitimité de cette attribution. Les premières éditions sont anonymes, mais on a de bonnes raisons, internes et externes, de croire à la véracité des anciens chroniqueurs qui en font l'œuvre de Bernardin.

Pour la biographie, le P. F. fait confiance, plus que certains autres, à l'historien franciscain André de Guadalupe. Plusieurs détails rapportés par celui-ci sont corroborés par les données qu'une lecture attentive a permis de relever dans les écrits de Bernardin. Il en résulte que ce dernier naquit à Séville en 1482 et y fit des études de médecine et de théologie (il n'étudia pas à Paris comme on l'a dit par erreur) ; il entra en 1510 comme frère lai au couvent franciscain de San Francesco del Monte près de Séville et il y vécut jusqu'en 1540, ayant bientôt acquis un grand renom de sainteté et de science médicale.

Outre deux ouvrages de médecine, il publia donc la *Subida del Monte Sión*. Le P. F. voudrait lui attribuer encore d'autres écrits spirituels — d'ailleurs inconnus — , mais ses arguments ne sont pas très convaincants. Il décrit avec soin les cinq éditions de la *Subida* : Séville 1535 et 1538, Medina del Campo 1545, Valence 1590, Alcalá 1617. Entre les deux éditions de Séville, on constate de grandes divergences. Avant de rééditer son ouvrage, l'auteur l'a remanié, et ce remaniement est particulièrement profond au troisième livre (de la contemplation) : le parallèle des titres des chapitres que le P. F. met sous les yeux du lecteur, montre qu'on peut le dire complètement refait. Les trois autres éditions reproduisent la deuxième ; la dernière seule porte le nom de l'auteur.

L'étude du P. F. fait ainsi la lumière sur la vie et les écrits de Bernardin de Laredo en démêlant dans les anciennes chroniques le vrai du faux. Une troisième partie doit exposer la doctrine de la *Subida* ; nous l'avons attendue en vain jusqu'à présent. D. H. B.

1200. M. Canal O.P. *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI.* — Angelicum 8 (1931) 527-542.

Corrections et additions de détail à l'ancienne étude du card. Ehrle, parue récemment en traduction espagnole (voir *Bull.* nº 151, 519). D. H. B.

1201. J. Baumel. *Le Droit International Public, la découverte de l'Amérique et les Théories de Francisco de Vitoria. Étude du « De Indis noviter inventis ».* — Montpellier, Imprimerie Causse, Graille et Castelnau, 1931 ; in 8, 258 p.

Cette analyse de la *Relectio de Indis prior*, interrompue par l'exposé des théories modernes de droit international, n'intéresse ce *Bulletin* que pour autant qu'elle étudie la pensée de Vitoria. Le contenu du *De Indis* est suffisamment

connu aujourd'hui par nombre d'excellentes études (voir par ex. *Bull.* n° 210), pour qu'il soit inutile d'y revenir. Notons dans le chapitre premier un exposé du milieu dans lequel les théories de Vitoria prirent naissance. L'éveil du sentiment national, l'humanisme, les grandes découvertes, la colonisation posent de nouveaux problèmes aux théoriciens comme aux hommes d'action. M. B. insiste sur l'influence qu'exerça sur la pensée de François de Vitoria l'université de Paris, centre d'humanisme à cette époque. La notion du *ius gentium* chez Vitoria n'est pas spécialement étudiée ici, elle est identifiée au droit international moderne, ce qui n'est pas exact, au dire du P. MENENDEZ-REIGADA (*El Sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes* dans *Ciencia tom.* 39, 1929, p. 307-330. Voir *Bull.* n° 208). L'auteur « laisse à d'autres le soin d'élucider le point délicat (p. 165) » qui consiste à définir l'attitude exacte de Vitoria au sujet de la faculté d'intervention du pape dans le gouvernement de l'État. D. J. L.

1202. V. BELTRÁN DE HEREDIA O.P. *El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la universidad de Alcalá.* — Cienc. tom. 43 (1931) 357-373 ; 44 (1931) 28-52.

Le P. B., qui prépare un travail sur Dominique de Soto, nous le montre étudiant à l'université d'Alcalá et au début de son professorat. Les renseignements puisés aux archives nationales, universitaires et dominicaines permettent de reconstituer cette période de préparation du grand théologien. Le registre des bacheliers ès arts porte son nom au mois de mai 1516. Soto quitte Alcalá pour Paris où il subit l'influence nominaliste ; puis, de retour au collège S. Ildephonse à Alcalá, il complète sa formation théologique et enseigne à la faculté des arts. Il prend part aux luttes qui troublent à cette époque la vie universitaire. D. J. L.

1203. V. BELTRÁN DE HEREDIA O.P. *El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda.* — Cienc. tom. 45 (1932) 35-49 ; 177-193.

Lorsqu'en 1547, Sepúlveda se vit refuser la permission d'éditer son *Democrates secundus, sive dialogus de justis belli causis*, il sollicita et obtint de Rome l'*imprimatur* pour son *Apologia pro libro « De justis belli causis »*. La lutte reprit de plus belle et Las Casas, soutenu par Cano et Dominique de Soto en appella à l'empereur qui convoqua en 1550 la réunion de Valladolid. Soto, spécialement compétent dans les questions juridiques de conquête et d'évangélisation, y joua un rôle de premier plan et reprit les arguments de Vitoria sur les causes d'une juste guerre et le droit de conquête. Sepúlveda chercha argument dans la bulle d'Alexandre VI, mais on lui répondit qu'elle ne reconnaissait pas le droit de conquête mais celui d'évangélisation et de tutelle. Conséquences de cette joute célèbre : la publication de l'ouvrage de Sépulveda resta prohibée ; enrichissement de la doctrine du droit des gens ; épuration des procédés de conquête. Le P. B. note, comme preuve de ce dernier point, l'expédition aux îles Philippines (voir dans le même sens F. MONTALBAN, *Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen*, Freiburg, 1930 ; cfr *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 229). D. J. L.

1204. D. van Heel O.F.M. *Vita inedita Adami Sasbout, O.F.M. († 1553), auctore Sasboldo Vosmeer, cum quattuor epitaphiis, elencho operum et effigierum.* — Arch. francisc. hist. 24 (1931) 195-214.

La vie d'Adam Sasbout (1516-1553), que le P. v. H. publie d'après un manuscrit du Chapitre métropolitain d'Utrecht conservé actuellement aux Archives de La Haye, a été écrite au début du xviie siècle par le neveu d'Adam, Vosmeer. On y trouve des détails sur les études d'Adam à Louvain, à la faculté des arts et à celle de théologie, et sur son entrée chez les Franciscains en 1544. Parmi ses écrits qui peuvent retenir l'attention de l'historien de la théologie, mentionnons un traité (inédit) *De vitiis et donis Spiritus Sancti* et des Commentaires (imprimés) sur Isaïe et les Épîtres pauliniennes. Le Commentaire que, d'après Wadding, il aurait écrit sur les Sentences est disparu.

D. H. B.

1205. P. Dudon. *Le projet de Somme théologique du P. Jacques Laynez.* — Rech. Sciences relig. 21 (1931) 361-374.

On connaît avec assez de détails le rôle important tenu par Laynez dans les délibérations du concile de Trente. Sur la Somme théologique que, vaincu par de multiples sollicitations, le jésuite commença en 1552, on ne possède que de vagues indications. C'est l'histoire de ce projet et de sa réalisation partielle que retrace le P. D

Le projet est né du désir exprimé par Ferdinand, roi des Romains, de voir composer par la faculté de théologie de Vienne un *Compendium doctrinae christianae* à l'usage des prêtres. Après la mort de Le Jay, l'entreprise finit par retomber toute entière sur Laynez, déjà accablé par un labeur écrasant. Il put néanmoins, en octobre 1553, envoyer à Rome trois parties de la Somme, qui devait en compter six. Saint Ignace désigna cinq censeurs pour examiner ces trois cahiers sur la Trinité, le Verbe et le Saint-Esprit ; seul un résumé du rapport de Salmeron a été conservé, que le P. D. reproduit ici. L'ouvrage fut trouvé trop développé et l'on fut unanime à reconnaître la nécessité d'un abrégé. Après avoir en vain cherché de l'aide, Laynez se résigna à rédiger ce *Compendium* lorsque l'ouvrage entier serait terminé. Malgré cette bonne volonté, la Somme devait en rester où elle en était et, lorsque saint Ignace mourut en 1556, Laynez perdit définitivement tout espoir de la poursuivre.

Le manuscrit des trois parties rédigées existait aux Archives de la Compagnie. En 1886, le P. Grisar en signalait encore l'existence dans ses *Disputationes tridentinae.* Depuis lors il s'est malheureusement égaré et toutes les recherches du P. D. sont restées vaines. Il faut espérer que se retrouve un jour ce disparu, dont il serait du plus haut intérêt de connaître la teneur. D. H. B.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tables

I. TABLE DES NOMS.

La PETITE CAPITALE désigne les *auteurs anciens et médiévaux*, les *conciles* (voir à *Conciles*), *écoles* (voir à *Écoles*), *universités* (voir à *Universités*), *hérésies*, *sectes religieuses*. Ces auteurs sont classés par ordre alphabétique des prénoms, sauf quelques exceptions pour le XVIe siècle. Lorsque des subdivisions sont nécessaires pour les doctrines d'un auteur, le plan suivi est celui de la *Table des doctrines*.

L'*italique* désigne, outre les *écrits anonymes*, les *travaux recensés* dans le *Bulletin*. Ces travaux sont indiqués d'un mot tiré, autant que possible, de leur titre même (nom de l'auteur étudié ou, à son défaut, de la doctrine) et suivi du nº du *Bulletin*, en italique également.

Le caractère ordinaire désigne les auteurs modernes. Les nos en caractère ordinaire qui les accompagnent renvoient à de simples citations.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X - Y - Z

II. TABLE DES DOCTRINES.

Plan de la Table des Doctrines :

Introduction à la Théologie : Notions générales, Rapports théologie-sciences.
Révélation : Apologétique, Écriture, Tradition.
Dieu : Généralités, Connaissance de Dieu, Existence de Dieu, Nature de Dieu.
Trinité : Trinité en général, Verbe, Esprit-Saint.
Création : Création en général, Anges et démons, Homme, Providence.
Surnaturel : Élévation primitive, Chute originelle, Prédestination, Grâce, Vertus théologales, Dons du Saint-Esprit.
Christ : Incarnation, Rédemption, Mariologie.
Église : Église en général, Constitution hiérarchique, Relations Église-État.
Sacrements : Sacrements en général, Baptême, Confirmation, Eucharistie, Pénitence, Extrême-Onction, Ordre, Mariage.
Fins dernières : Eschatologie, Béatitude et vision de Dieu, Purgatoire-Enfer.
Morale générale : Généralités, Actes humains, Normes de moralité.
Vertus et péchés : Vertus et péchés en général, Vertus et péchés en particulier.
Morale sociale et politique : Famille, État, Communauté internationale.
Ascétique et mystique : Ascèse et spiritualité, Mystique.

Sous le titre Généralités, on comprend les études d'ensemble et les aperçus d'ordre général.

INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE.

Notions générales.

Rapports théologie-sciences

RÉVÉLATION.

Apologétique.

Écriture.

Tradition

DIEU.

Généralités.

Connaissance de Dieu.

Existence de Dieu.

Nature de Dieu.

TRINITÉ.

Trinité en général.

Verbe.

Esprit-Saint.

CRÉATION.

Création en général.

Anges et Démons.

Homme.

Providence.

SURNATUREL.

Élévation primitive.

Chute originelle.

Prédestination.

Grâce.

Vertus théologales.

Dons du S. Esprit.

CHRIST.

Incarnation.

Rédemption.

Mariologie.

ÉGLISE.

Église en général.

Constitution hiérarchique.

Pénitence.

Extrême-Onction.

Ordre.

Mariage.

FINS DERNIÈRES.

Eschatologie.

Béatitude et vision de Dieu.

Purgatoire. Enfer.

MORALE GÉNÉRALE.

Généralités.

Actes humains.

Normes de moralité.

VERTUS ET PÉCHÉS.

Vertus et péchés en général.

Vertus et péchés en particulier.

MORALE SOCIALE ET POLITIQUE.

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE.

III. TABLE DES MANUSCRITS.

ERRATA

P. 33*	ligne 1	*au lieu de*	(= A)	*lire*	(= Q)
P. 51*	ligne 23	»	M. S.	»	M. G.
	ligne 30	»	E. Gilson	»	J. P. Gilson
P. 61*	ligne 17	»	Beaudouin	»	Beaudoin
P. 65*	ligne 19	»	Fiorelli	»	Fiorilli
P. 77*	ligne 28	»	14566	»	14556
P. 96*	ligne 33	»	Stenco	»	Steucho
P. 104*	ligne 34	»	30	»	32
P. 105*	ligne 22	»	possible	»	impossible
P. 128*	ligne 15	»	243452	»	2434-52
	ligne 38	»	2434-53	»	2434-52
P. 143*	ligne 2	»	2969	»	7969
P. 152*	ligne 16	»	104	»	154
	ligne 19	»	104	»	154
P. 184*	ligne 22	»	pas	»	par
P. 196*	ligne 18	»	immutabilité	»	mutabilité
P. 229*	ligne 41	»	914	»	194
P. 258*	ligne 33	»	120	»	Bibl. 129
P. 263*	ligne 33	»	16395	»	16385
P. 304*	ligne 9	»	2848 B	»	3848 B
P. 344*	ligne 33	»	1065	»	1265
	ligne 34	»	1077	»	1277
P. 347*	ligne 30	»	V. IV. 9	»	U. IV. 9
P. 376*	ligne 27-28	*supprimer*	une fois... substantias.		
P. 390*	ligne 11	*au lieu de*	Lopez	*lire*	H. Florez
P. 395*	ligne 4	»	Venise	»	Vienne
P. 400*	ligne 33	»	404	»	104
P. 407*	ligne 25	»	n. 3	»	n. 13
P. 428*	ligne 7	*après*	(1930)	*ajouter*	Supplément
P. 445*	ligne 34	*au lieu de*	Robert	*lire*	Richard
P. 516*	ligne 18	»	Leclerc	»	Lecler
P. 520*	ligne 3	»	0754	»	10754
P. 527*	ligne 1	»	38	»	338
P. 569*	ligne 22	»	Meslin	»	Merlin
P. 602*	ligne 26	*après*	in 8	*ajouter*	1931 ;
P. 605*	ligne 30	*au lieu de*	Malfetta	*lire*	Melfetta.

BULLETIN DE THEOLOGIE ANCIENNE ET MEDIEVALE.

Le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* paraît tous les trois mois en pagination spéciale et est séparable des *Recherches*. Au bout de cinq années il formera un volume de 320 à 400 pages. En attendant les tables générales qui seront publiées alors, on voudra bien garder les tables provisoires, collées à la dernière page de chaque *Bulletin*. Les chiffres renvoient aux numéros marginaux.

Nous prions MM. les éditeurs et MM. les auteurs de bien vouloir nous envoyer, pour faciliter notre tâche, leurs publications récentes, ouvrages, brochures, articles, comptes rendus etc.

Janv. 1928 — **TABLE ALPHABETIQUE** — **nº 1-64**

TABLE SYSTEMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES.

Généralités.

Ecclésiologie.

Dieu. Trinité.

Anthropologie.

Christologie. Sotériologie. Mariologie.

La Grâce.

Les Sacrements.

Les Vertus.

Livres reçus.

Les comptes rendus seront donnés prochainement.

A. Adam. *Arbeit und Besitz nach Ratherius v. Verona* (Freib. theol. St. 31). — Freiburg i. Br. Herder, 1927; in 8, xv-274 p. Mk. 6,80.

J. Ahlhaus. *Geistliches Patronat u. Inkorporation* in der Diözese Hildesheim im MA. — Freiburg i. Br. J. Waibel, 1928; in 8, viii-188 p. Mk. 8.

A. Auer O. S. B. *Johannes von Dambach* und die Trostbücher vom 11. bis 16. Jahrh. (BGPTM XXVII 1-2). — Münster, Aschendorff, 1928; in 8, xiv-392 p. Mk. 15,30.

W. Auer. *Das Sakrament der Liebe im Mittelalter.* — Mergentheim, K. Ohlinger, [1927]; in 12, 144 p. Mk. 3.

A. Bacic O. P. *Ex primordiis Scholae thomisticae.* — Roma, Collegio Angelico, 1928; in 8, 120 p.

K. Bauer. *Die Wittenberger Universitätstheologie* und die Anfänge der Deutschen Reformation. — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928; in 8, x-159 p. Mk. 9,60.

V. Beltrán de Heredia O. P. *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P.* — Madrid, S. Domingo el Real-Valencia, Real Conv. de Predicatores, [1928]; in 4, xi-240 p. Pes. 12. rel. 15.

W. Boudriot. *Die altgermanische Religion* in der amtlichen kirchl. Literatur des Abendlandes von 5. bis 11. Jahrh. (Unters. zur allgemeinen Religionsgeschichte 2). — Bonn, L. Röhrscheid, 1928; in 8, viii-79 p. Mk. 6,50.

E. Bréhier. *La Philosophie de Plotin.* — Paris, Boivin, 1928; in 8, xix-189 p. Fr. 15.

K. Bruder. *Die philosophischen Elemente in den opuscula sacra des Boethius* (Forsch. Gesch. Phil. Päd. III, 2). — Leipzig, F. Meiner, 1928; in 8, iv-86 p. Mk. 5.

E. Bruggeman. *Les mystiques flamands* et le renouveau catholique français. — Lille, V. Bresle, 1928; in 12, 150 p. Fr. 10.

M. Buchner. *Das Vizepapstum des Abtes von St. Denis* (Quellenfälsch. aus dem Gebiete der Geschichte 2). — Paderborn, F. Schöningh, 1928; in 8, xxxix-260 p. Mk. 15.

M. Burgdorf. *Der Einfluss der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510.* — Leipzig, Dörffling & Franke, [1928]; in 8, 141 p. Mk. 3,50.

J. Chapman O. S. B. *Studies on the Early Papacy.* — London, Sheed & Ward, [1928]; in 8, 238 p. Sh. 7.6.

G. C. Coulton. *Life in Middle Ages.* I. Religion, Folklore and Superstition. — Cambridge University Press, 1928; in 8, xv-246 p. et 13 illustr. Sh. 7.6.

L. de Grandmaison. *Le Dogme chrétien.* Sa nature, Ses formules, Son développement. — Paris, G. Beauchesne, 1928; in 8, vi-332 p. Fr. 15.

F. Deininger. *Johannes Sinnich.* Der kamp der Löwener Universität gegen den Laxismus (Abh. aus Ethik u. Moral 8). — Düsseldorf. L. Schwann, 1928; in 8, 418 p. Mk. 12.

J. Denucé. *Musaeum Plantin-Moretus. Catalogue des manuscrits.* — Anvers, Veritas, 1927; in 4, 304 p.

H. Denzinger-Cl. Bannwart S. J. *Enchiridion Symbolorum.* 16-17 éd. — Freiburg i. Br. Herder, 1928; in 8, xxx-612-28*-[58] p. Mk. 6 rel. 7,50.

L. de Regibus. *Lattanzio* (Pag. crist. ant. e mod. 2). — Torino, Soc. Ed. Intern. [1928]; in 16, 239 p. L. 10.

D. Dobbins O. M. Cap. *Franciscan Mysticism* (Franc. Studies 6). — New York, J. F. Wagner, 1927; in 8, 207 p. Dl. 1.25.

A. Dold O. S. B. *Lateinische Fragmente der Sapientialbücher* aus dem münchener Palimpsest Clm 19105 (Texte u. Arbeiten. Beuron 1, 13). — Leipzig, O. Harrassowitz, 1928; in 8, xxxvi-52 p. et 3 planches. Mk. 6,50.

A. Dold O. S. B. *Getilgte Paulus- und Psalmentexte* unter getilgten ambrosianischen Liturgiestücken aus Cod. Sangall. 908 (Texte u. Arbeiten. Beuron 1, 14). — Leipzig, O. Harrassowitz, 1928; in 8, vii-52 p. Mk. 5,50.

G. Dore. *Savonarola* (Pag. crist. ant. e mod. 3). — Torino, Soc. ed. Intern. [1928]; in 16, 299 p. L. 10.

E. Dorzweiler O. M. Cap. *Ven. John Duns Scotus.* His Life and Works; R. M. Huber O. M. C. *The Doctrine of Ven. John Duns Scotus concerning the Causality of the Sacraments;* V. Mayer O. M. C. *The Teaching of Ven. John Duns Scotus concerning the Immaculate Conception of Our Lady* (Franc. Studies 4). — New-York, J. F. Wagner, 1926; in 8, 46 p. Dl. 0.25.

Maestro Eckart. *Prediche e trattati.* Traduzione di G. C. Introduzione di E. Buonaiuti (Maestri della vita spirituale). — Bologna, N. Zanichelli, 1927; in 8, xxvii-370 p. L. 12.

D. M. Fayden. *Understanding the Apostles' Creed.* — New-York, Macmillan Co, 1927; in 8, xvi-318 p. Sh. 11.

H. Finke, J. Hollnsteiner, H. Heimpel. *Acta Concilii Constanciensis* Bd. IV. — Münster, Regenberg, 1928; in 8, ciii-1024 p. Mk. 48, rel. 58.

E. Flori. *Il trattato « De regimine principum » e le dottrine politiche di S. Tommaso.* Bologna, N. Zanichelli, 1928; in 8, 106 p. L. 12.

G. Ghedini. *Le clausole ritmiche nella Historia persecutionis africanae di Victor de Vita* (Pubbl. Università Catt. Ser. Filolog. 6). — Milano, Vida e Pensiero, [1927]; in 8, 80 p. L. 6.

W. Götzmann. *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des XIII. Jahrh.* — Karlsruhe, F. Gutsch, 1927; in 8, 247 p. Mk. 7,50 (rel.).

Th. Gottlob. *Der abendländische Chorepiscopat* (Kanon. Stud. und Texte I). — Bonn, K. Schröder, 1928; in 8, xvi-149 p. Mk. 5.

J. Habbel. *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas v. Aquin.* — Regensburg, J. Habbel, 1928; in 8, xii-116 p. Mk. 5, rel. 7,50.

W. G. Hanson. *The Early Monastic Schools of Ireland.* — Cambridge, Heffer & Sons, 1927; in 12, x-135 p. Sh. 3.6.

R. Helbing. *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta.* — Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1928; in 8, xxiv-328 p. Mk. 24. rel. 26,50.

J. Huhn. *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius.* — Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1928; in 8, 109 p. Mk. 5.

Ch. G. Kanters. *La Dévotion au Sacré Cœur de Jésus dans les anciens Etats des Pays-Bas* (XIIe-XVIIe s.). — Bruxelles, A. Dewit, 1928; in 12, xv-297 p. Fr. 8.

O. Karrer. *Meister Eckehart.* — München, J. Müller, [1926]; in 8, 379 p. et 15 planches. Mk. 18. rel. 24.

O. Karrer. *Der mystische Strom.* — München, J. Müller, [1926]; in 16, 452 p. et 17 planches. Mk. 6,80 (rel.).

O. Karrer. *Die Grosse Glut.* — München, J. Müller, [1926]; in 16, 532 p. et 17 planches. Mk. 6,80 (rel.).

O. Karrer. *Gott in uns.* — München, J. Müller, [1926]; in 16, 396 p. et 17 planches. Mk. 6,80 (rel.).

W. Köhler. *Scholastik und Mystik* (Arbeitshefte für den evang. Religionsunterr. 22). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1928]; in 8, 64 p. Mk. 1.

G. Köpgen. *Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken.* — Mainz, Kirchheim & Co, 1928; in 8, vi-138 p. Mk. 5.

R. Köstler. *Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici.* 1. Lieferung. — München, J. Kösel & F. Pustet, 1928; in 8, 112 p. Mk. 5.

J. Kraus. *Die Lehre des Johannes Duns Scotus O. F. M. von der Natura Communis* (Studia Friburgensia). — Freiburg (Schweiz), Studia Friburgensia, 1927; in 8, xiv-143 p. Fr. 5.

F. Jansen. *Baïus et le Baïanisme* (Museum Lessianum, Sect. Théol. 18). — Louvain, Museum Lessianum, 1927; in 8, xviii-238 p.

J. Lebreton. *Histoire du Dogme de la Trinité.* I. Les Origines 7e éd. II. De S. Clément à S. Irénée. — Paris, G. Beauchesne, 1927 et 1928; in 8, xxiv-695 + xxii-701 p. Fr. 45 + 45.

F. Leeb. *Leonhard Käser* († 1527). (Reformationsgesch. Stud. u. Texte 52). — Münster, Aschendorff, 1928; in 8, 89 p. Mk. 4,25.

A. Leman. *L'Eglise dans les temps modernes* (Bibl. cath. des sciences relig.). — Paris, Bloud & Gay, 1928; in 16, 200 p. Fr. 10.

A. Lemonnyer O. P. *La Théologie du Nouveau Testament* (Bibl. cath. des sciences relig.). — Paris, Bloud & Gay, 1928; in 16, 208 p. Fr. 10.

L. Levillain. *Loup de Ferrières.* Correspondance. I. 829-847 (Les classiques de l'hist. de France au M. A.). — Paris, H. Champion, 1927; in 8, xxii-259 p. Fr. 20. rel. 24.

L. Lieser. *Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph* (Forsch. Gesch. Philos. Pädag. 3, 1). — Leipzig, F. Meiner, 1928; in 8, x-204 p. Mk. 10.

B. Linderbauer O. S. B. *S. Benedicti Regula Monasteriorum* (Florilegium Patristicum 17). — Bonn, P. Hanstein, 1928; in 8, iv-84 p. Mk. 3,50 (Kart.).

B. Mathis O. M. Cap. *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311).* — Paderborn, F. Schöningh, 1928; in 8, xvi-179 p. Mk. 6.

U. Moricca. *S. Ambrogio* (Pag. crist. ant. e mod. 1). — Torino, Soc. Ed. Intern [1928]; in 16, 300 p. L. 10.

U. MORICCA. *Storia della Letteratura latina cristiana*. Vol. I, II. — Torino, Soc. Ed. Intern. 1928; in 8, XI-687 + VI-1433 p. L. 40 + 80.

NICHOLAS OF CUSA. *The Vision of God*. Translated by E. G. SALTER. — London, Dent & Sons, [1928]; in 12, XXX-130 p. Sh. 5.

M. PUGLISI. *La Preghiera*. — Torino, Frat. Bocca, 1928; in 8, 368 p. L. 28.

E. ROLFES. *Thomas v. Aquin. Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis* 1ª q. 84-88 (Philos. Bibl. 191). — Leipzig, F. Meiner, 1924; in 8, XII-126 p. Mk. 3. rel. 4.

F. SASSEN. *Geschiedenis der patristische en middeleeuwsche Wijsbegeerte* (Philosophische Bibl.). — Brussel, Standaard-Boekhandel, 1928; in 8, 270 p.

F. S. SCHMITT O. S. B. *S. Anselmi Cant. Arch. Liber Cur Deus Homo* (Florilegium Patrist. 18). — Bonn, P. Hanstein, 1929; in 8, X-65 p. Mk. 2,80 (kart.).

H. v. SCHUBERT. *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529-1530* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 143). — Leipzig, M. Heinsius, 1928; in 8, 41 p. Mk. 1,50.

H. SILVER. *A History of Messianic Speculation in Israel*. — New-York, Macmillan Co, 1927; in 8, XV-268 p. Sh. 15.

A. SOUTER. *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*. 2 vol. — Cambridge University Press, 1922-1926; in 8, XVI-360. XV-552 p. Sh. 40 + 50.

A. SOUTER. *The earliest latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*. — Oxford, Clarendon Press, 1927; in 8, X-244 p. Sh. 15.

L. STEFANINI. *Il Problema religioso in Platone e. S. Bonaventura* (Problemi teorici e morali nei classici del pensiero 1). — Torino, Soc. Ed. Intern. [1926]; in 8, 418 p. L. 16.

L. STEFANINI. *Il Problema morale nello stoicismo e nel cristianismo* (Problemi teorici e morali nei classici del pensiero 2). — Torino, Soc. Ed. Intern. [1926]; in 8, 421 p. L. 15.

I. TAURISANO O. P. *S. Caterina da Siena. Dialogo della divina Providenza* 2 vol. — Firenze, Libreria ed. Fiorentina, 1928; in 8, LXXI-626 p. L. 25.

P. TISCHLEDER. *Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas v. Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie*. — Freiburg i. Br. Herder, 1927; in 8, VIII-38 p. Mk. 1,60.

A. C. VEGA. *Introduccion a la Filosofia de S. Agustin* (Estudios Agustinianos, Sección Filos. 1). — El Escorial, Real Monasterio, 1918; in 8, XVI-190 p. Pes. 6.

A. VÉTULANI. *Le grand Chapitre de Strasbourg*. Des Origines à la fin du XIIIe s. (Collection d'Etudes sur l'hist. du droit et des institut. de l'Alsace 2). — Strasbourg, Imprimerie alsacienne, 1927; in 8, X-108 p. Fr. 20.

J. VIVES. *Juan Fernández de Heredia*, Gran Maestre de Roda (Bibl. hist. de la Bibl. Balmes 1, 2). — Barcelone, Bibl. Balmes, 1927; in 4, 79 p. Pes. 5.

W. VÖLKER. *Das Bild von nichtgnostischen Christentum bei Celsus*. — Halle, Buchh. des Waisenhauses, 1928; in 8, 96 p. Mk. 4,50.

B. VOGT. *The Origin and Development of the franciscan School. Duns Scotus and S. Thomas*. etc. (Franc. Studies 3). — New-York, J. F. Wagner, 1925; in 8, 48 p. Dl. 0.25.

R. WALLACH. *Das abendl. Gemeinschaftsbewusstsein im Mittelalter* (Beitr. Kulturgesch. des Mitt. und Renaissance 34). — Leipzig, Teubner, 1928; in 8, 58 p. Mk. 2,40.

R. WALZ. *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Bacon*. — Freiburg (Schweiz), S. Paulusdruck. 1928; in 8, XIV-131 p.

L. WEGEMER O. F. M. *St. Bonaventure*, The seraphic Doctor, His Life and Works. V. MAYER O. M. C. *The doctrine of St. Bonaventure concerning Our Knowledge of God* (Franc. Studies 2). — New-York, J. F. Wagner, 1924; in 8, 54 p. Dl. 0.25.

A. ZAWART. *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers, 1209-1927* (Franc. Studies 7). — New-York, J. F. Wagner, 1928; in 8, 241-596 p.

J. ZELLINGER. *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche*. — München, M. Hüber, 1928; in 16, VII-136 p. Mk. 4,50. rel. 6.

Avril 1929

TABLE ALPHABÉTIQUE

n° 65-118

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES

Généralités.

Apologétique.

Dieu. Création.

Christologie. Sotériologie.

Surnaturel. Grâce. Dons du S. Esprit.

Fins dernières.

Sacrements.

Moralité des actes.

LIVRES REÇUS

A. G. Amatucci. *Storia della letteratura latina cristiana* (Bibl. cult. mod.). — Bari, G. Laterza, 1929; in 8, 361 p. L. 30.

Arnobii *Adversus Nationes* Liber secundus. — Padova, A. Draghi, 1929; in 8, 65 p.

M. Asín Palacios. *El místico Murciano Abenarabi* (Monografías y documentos) IV: Su Teología y sistema del Cosmos (Extr. Boletín R. Acad. Hist.). — Madrid, Tip. de Archivos, 1928; in 8, 103 p.

M. Barth. *Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsass vom 12. Jahrh. bis auf die Gegenwart* (Forsch. Kirchengesch. Elsass 1). — Freiburg i. B., Herder 1928; in 8, xix-364 p. Mk. 10 rel. 12.

J. U. Bergkamp O. P. *Dom Jean Mabillon and the Benedictine Historical School of Saint-Maur.* Dissertation. — Washington, Catholic University of America, 1928; in 8, 122 p.

Bibliotheca Medii Aevi manuscripta. Pars altera. Einhundert Handschriften des Mittelalters vom zehnten bis zum fünfzehnten Jahrhundert. Katalog 90. — München, J. Rosenthal; in 4, vi-128 p. et 21 pl. (rel.) Mk. 15.

W. Bilkins. *Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae.* — Riga, Walter et Rapa, 1928; in 8, 95 p. Mk. 2.95.

J. M. Bover S. J. *Catéchisme populaire de la Médiation universelle de la Bienheureuse Vierge Marie.* — Bruges, C. Beyaert, [1928]; in 12, 77 p. Fr. 4.

H. Brémond. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.* T. VII et VIII: *La Métaphysique des Saints.* — Paris, Bloud & Gay, 1928; in 8, 422 et 442 p. Le vol. Fr. 36.

J. Calvini. *Opera Selecta* ediderunt P. Barth, G. Niesel. Vol. III. *Institutionis Christianae religionis* 1559 libros I et II continens. — Monachii, C. Kaiser, 1928; in 8, LXV-521 p. Mk. 13.50, rel. 15.50.

A. Duhm. *Der Gottesdienst im ältesten Christentum* (Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgeschichte 133). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928; in 8, 39 p. Mk. 1.80.

R. Egenter. *Gottesfreundschaft.* Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. u. 13. Jahrh. — Augsburg, B. Filser, [1928]; in 8, XV-339 p. M. 18 rel. 20.

G. Forchielli. *Collegialità di chierici nel Veronese.* Parte I. *Alto medio evo* (Extr. *Archivio veneto* t. 3, p. 1-117). — Venezia, Sp. della R. Deputazione, 1928; in 8, VIII-117 p.

E. Freistedt. *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike* (Liturgiegesch. Quell. Forsch. 24). — Münster, Aschendorff, 1928; in 8, X-214 p. Mk. 9.80, rel. 11.75.

R. Frich. *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zum Origenes und Augustin* (Beihefte Zeitschr. NT Wiss. 6). — Giessen, A. Töpelmann, 1928; in 8, VIII-155 p. Mk. 8.50.

P. Th. Vil. Gerster a Zeil, O. M. C. *De quaestionibus a confessario ponendis tractatus.* — Oeniponte, F. Rauch, 1929; in 8, 86 p. Mk. 1.50.

P. Glaue. *Ein Bruchstück des Origenes über Genesis 1, 28* (Schriften Hess. Hochsch. Univ. Giessen 1928, 13). — Giessen, A. Töpelmann, 1928; in 8, 35 p. et 2 fac-similés, Mk. 1.80.

J Guiraud. *L'Inquisition Médiévale* (La Vie Chrétienne 6). — Paris, B. Grasset, 1928; in 12, 251 p. Fr. 12.

W. Hadorn. *Die Offenbarung des Johannes* (Theol. Handkomm. zur NT 18). — Leipzig, A. Deichert, 1928; in 8, XIII-243 p. Mk. 15, rel. 18.

W. Hentrich S. J. *Gregor von Valencia und der Molinismus* (Philosophie und Grenzwissenschaften II, 4-5). — Innsbruck, F. Rauch, 1928; in 8, XI-169 p. Mk. 6.

Hippolyte de Rome. *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies.* Trad. A. Siouville (Les textes du Christianisme). — Paris, Rieder, 1928; 2 vol. in 8, 211 et 250 p. Fr. 40.

H. Höffding. *Les conceptions de la vie.* Traduit de l'allemand par A. Koyré (Bibl. Philos. contemp.). — Paris, F. Alcan, 1928; in 12, 171 p. Fr. 15.

U. Holzmeister. *Orationes liturgicae* meditationibus Exercitiorum S. Ignatii de Loyola accomodatae. — Oeniponte, F. Rauch, 1929; in 16, 20 p. Mk. 0.20.

Th. Kochs. *Das deutsche geistliche Tagelied* (Forsch. Funde 22). — Münster, Aschendorff, 1928; in 8, VI-127 p. Mk. 5.55.

A. Korn. *Tauler als Redner* (Forsch. Fund. 21). — Münster, Aschendorff, 1928; in 8, VIII-175 p. Mk. 6.90, rel. 8.75.

W. Lampen O. F. M. *S. Franciscus, cultor Trinitatis* (Extr. *Archivum francisc. hist.* 21, 449-467). — Ad Claras Aquas, Typ. S. Bonavent., 1928; in 8, 19 p.

H. Leclercq O. S. B. *La Vie chrétienne primitive* (Bibl. gén. ill. 9). — Paris, Rieder, 1928; in 8, 87 p. et 60 planches. Fr. 16.50, rel. 20.

Legendre. *Le Pays biblique* (Bibl. cath. sc. rel.). — Paris, Bloud & Gay, [1928]; in 16, 243 p. Fr. 10.

Jubilé Alfred Loisy. *Congrès d'histoire du Christianisme* (Annales d'histoire du christianisme). — Paris, Rieder, 1928; 3 vol. in 8, 273. 265. 249 p. Le vol. Fr. 25.

F. Marxuach S. J. *La fundamental diferencia entre Dios y los demas seres segun Santo Tomas.* — Extrait des *Estudios Eclesiasticos* (Abril 1928), Madrid, 1928; in 8, 15 p. P. 1.

A. Michel. *Les fins dernières* (Bibl. cath. sc. rel.). — Paris, Bloud & Gay, [1929]; in 16, 174 p. Fr. 10.

R. Molitor O. S. B. *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände.* Untersuchungen und Skizzen. I: *Verbände von Kloster zu Kloster.* — Münster, Aschendorff, 1928; in 8, XL-384 p. Mk. 17.25, rel. 19.25.

P. Monceaux. *La vraie légende dorée.* Relations de Martyre traduites avec introduction et notices. — Paris, Payot, 1928; in 16, 328 p. Fr. 20.

J. OBERMEYER. *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats.* Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und anderen Quellen (Schriften Gesellsch. Förd. Wiss. Judentums 30). — Frankfurt a. M., I. Kauffmann, 1929; in 8, VIII-362 p. Mk. 16, rel. 18.

H. OSTLENDER. *Sententiae Florianenses* (Floril. patris. 19). — Bonn, P. Hanstein, 1929; in 8, VIII-48 p. Mk. 2.50

D. PARODI. *Les bases psychologiques de la vie morale* (Bibl. Philos. contemp.). — Paris, F. Alcan, 1928; in 12, 157 p. Fr. 15.

L. v. PASTOR. *Geschichte der Päpste* seit dem Ausgang des Mittelalters. XIII. Band. Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des dreissigjährigen Krieges. *Gregor XV. und Urban VIII.* (1621-1644). I. Abt. Gregor XV. (1621-1623) Urban VIII. (1623-1644), erster Teil. — Freiburg i. Br., Herder, 1928; in 8, XVI-584 p. Mk. 16, rel. 20.

PAULYS *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung begonnen von G. WISSOWA... herausgegeben von W. KROLL. 27. Halbband: Lysimachos-Mantike. — Stuttgart, Metzler, 1928; in 8, 1288 col. Mk. 30.

N. PETERS. *Das Buch Job übersetzt und erklärt* (Exeg. Handb. Alt. Test. 21). — Münster, Aschendorff, 1928; in 8, XXVIII-99*-517 p. Mk. 18, rel. 30.

F. PIVA. *Lucifero di Cagliari contro l'imperatore Costanzo.* Studio storico. — Trente, Arti grafiche Tridentum, [1921]; in 8, V-46 p.

R. PLUS S. J. *La sainteté catholique* (Bibl. cath. sc. rel.). — Paris, Bloud & Gay, [1928]; in 16, 148 p. Fr. 10.

W. POHL. *De vera religione Quaestiones selectae.* Tractatus de fundamentis religionis generatim spectatae, de religione generatim spectata, de revelatione generatim spectata. — Friburgi Br., Herder, 1928; in 8, XX-388 p. Mk. 9, rel. 10.50.

E. K. RAND. *Founders of the middle ages.* — Cambridge U. S. A., Harvard University Press, 1928; in 8, XI-365 p. Dl. 4.

F. RÉMY. *Les grandes Indulgences Pontificales aux Pays-Bas à la fin du moyen âge, 1300-1531.* Essai sur leur histoire et leur importance financière. — Louvain, Uytspruyst, 1928; in 8, XXI-230 p.

N. SANDERS O. F. M. *Jesus-Christus. Een bovennatuurlijke Persoonlijkheid* (Leerboeken Dogm. Apolog. VII, 1). — Brussel, Standaard-Boekhandel, 1928; in 8, 176 p. Fr. 18.

Publication d'hommage offerte au P. W. SCHMIDT. — Vienne, Mechitaristen Buchdr., 1928; in 4, XXIX-977 p. Mk. 38, rel. 41.

R. V. SELLERS. *Eustathius of Antioch and his place in the early history of Christian Doctrine.* — Cambridge, University Press, 1928; in 8, X-124 p. Sh. 8.6.

J. B. SENDERENS. *Création et Evolution* (Bibl. cath. sc. rel.). — Paris, Bloud & Gay, [1928]; in 16, 161 p. Fr. 10.

A.-D. SERTILLANGES. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (Bibl. cath. sc. rel.). — Paris, Bloud & Gay, [1928]; in 16, 247 p. Fr. 10.

J. STELZENBERGER. *Die Mystik des Johannes Gerson* (Breslauer Studien hist. Theol. 10). — Breslau, Müller & Seiffert, 1928; in 8, XV-112 p. Mk. 5.

A. THOROLD. *Readings from* FRIEDRICH VON HÜGEL, selected by ... with an introductory Essay on his Philosophy of Religion. — London, J. M. Dent & Sons, 1928; in 8, XXVI-359 p. Sh. 7.6.

H. J. VOGELS. *Uebungsbuch zur Einführung in die Textgeschichte des Neuen Testaments.* — Bonn, P. Hanstein, 1928; in 8, 32 p. Mk. 1.20.

H. J. WARNER. *The Albigensian Heresy.* II: *Its suppression by Crusade and Inquisition.* — London, S. P. C. K., 1929; in 8, IX-227 p. Sh. 6.

H. WEINEL. *Biblische Theologie des N. T. Die Religion Jesu und des Urchristentums* (Grundriss theol. Wiss. 19) 4. neubearbeitete Aufl. — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928; in 8, XV-517 p. Mk. 18.20, rel. 20.

F. WIEGAND. *Dogmengeschichte* (Sammlung Göschen 993, 994, 1007). — Berlin, W. de Gruyter, 1928. 1928. 1929; 3 vol. in 12, 119. 122. 132 p. Le vol. Mk. 1.50.

J. F. WILLARD. *Progress of medieval Studies in the United States of America.* Bulletin N°. 6. — Boulder, University of Colorado, 1928; in 8, 76 p.

Festgabe für THEODOR ZAHN. — Leipzig, A. Deichert, 1928; in 8, 238 p. Mk. 10, rel. 12.50.

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE.

Juillet 1929

TABLE ALPHABÉTIQUE

n° 119-151

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES.

Généralités.

Apologétique. Fondamentale.

Dieu. Trinité.

Christologie.

Dons du S. Esprit.

Sacrements.

Morale.

LIVRES REÇUS

ALGAZEL. *El justo Medio en la Creencia.* Compendio de Teologia dogmatica de... Traducción española por M. ASIN PALACIOS. — Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1929; in 8, XV-555 p.

S. AURELII AUGUSTINI *De civitate Dei Libri XXII.* Ex recensione B. DOMBART quartum recognovit A. KALB. Vol. I: Lib. I-XIII. — Lipsiae, B. G. Teubner, 1928; in 12, XXXIV-599 p. Mk. 10.60, rel. 12.

F. BATTAGLIA. *Marsilio de Padova e la filosofia politica del medio evo* (Studi filosofici 2. ser. 4). — Firenze, F. le Monnier, 1928; in 8, 278 p. L. 24.

J.-M. BISSEN O. F. M. *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure* (Etudes de Philosophie médiévale 9). — Paris, J. Vrin, 1929; in 8, 304 p. Fr. 35.

M. BRITT. *A dictionary of the Psalter.* — New-York, Benzinger, 1928; in 8, XXXVI-299 p. Dl. 4.50.

E. CASTELLI. *Filosofia e Apologetica.* Saggi critici di Filosofia della religione (Collez. filos.). — Roma, A. Signorelli, 1929; in 8, 191 p. L. 12.

L. COOPER. *A Concordance of Boethius.* The five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy (The mediaeval Academy of America Publication 1). — Cambridge (M.), Mediaeval Academy of America, 1928; in 8, XII-467 p. Dl. 5.

G. G. COULTON. *Life in the Middle ages.* Selected, translated & annotated. Vol. II: *Chronicles, Science and art* (with 16 illustr.); vol. III: *Man and manners* (with 9 illustr.). — Cambridge, University Press, 1929; 2 vol. in 12, XIII-170 & XIII-183 p. Sh. 6 & 6.

E. DE FAYE. *Origène. Sa Vie, son Œuvre, sa Pensée* (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences relig. 37, 43 & 44). — Paris, E. Leroux, 1923, 1927 & 1928; 3 vol. in 8, X-243; III-248 & 306 p.

L. DENNEFELD. *Le Messianisme.* — Paris, Letouzey et Ané, 1929; in 8, 301 p.

F. J. DÖLGER. *Antike und Christentum.* Kultur- und Religiongeschichtliche Studien I, 1. — Münster, Aschendorff, 1929; in 8, VII-80 p. et 10 planches. Mk. 5 (le fasc.).

F. EICHENGRÜN. *Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit* (Beitr. Kulturgesch. MA u. Renn. 35). — Leipzig, B. G. Teubner, 1928; in 8, 76 p. Mk. 4.

A. ELFES. *Geschichtstafeln von der ältesten Vorzeit beginnend bis Neunzehnhundert.* Unter Mitarbeit von G. DIERCKS. — Stuttgart, J. B. Metzler, 1922; in fol. 116 p. Mk. 6.

F. ERMINI. *Il « Dies Irae »* (Bibl. dell' « Archivum Romanicum », Ser. I, 11). — Genève, L. S. Olschki, 1928; in 8, VIII-158 p. Fr. 10.

A. FLICHE. *La Chrétienté Médiévale, 395-1254* (E. CAVAIGNAC. Histoire du Monde VII[2]). — Paris, E. De Boccard, 1929; in 8, XVIII-501 p.

A. GIANNINI. *I Concordati postbellici.* — Milano, Vita e Pensiero, 1929; in 12, 255 p. L. 15.

A. GIANNINI. *Le Convenzioni di Diritto internazionale privato* (Pubbl. Univ. Catt. Sacro Cuore, Scienze Giur. 19). — Milano, Vita e Pensiero, [1928]; in 8, 196 p. L. 12.

H. GLUNZ. *Die lateinische Vorlage der westsächsischen Evangelienversion* (Beitr. zur engl. Philol. 9). — Leipzig, B. Tauchnitz, 1928; in 8, 104 p. Mk. 6.

H. GOLLANCZ. *Julian the Apostate.* Now translated for the first time from the Syriac original (The only known MS. in the British Museum, edited by Hoffmann of Kiel). — Oxford, University Press, 1928; in 8, 264 p. Sh. 12.6.

R. GRAHAM. *English ecclesiastical Studies.* Being some Essays in Research in Medieval History. — London, S. P. C. K. 1929; in 8, XIII-463 p. et 14 planches. Sh. 15.

A. HAAS. *Das Interdikt nach geltenden Recht mit einem geschichtlichen Ueberblick* (Kanon. Stud. u. Texte 2). — Bonn, K. Schroeder, 1929; in 8, XII-136 p. Mk. 4.50.

S. HILPISCH O. S. B. *Geschichte des benediktinischen Mönchtums* in ihren grundzügen dargestellt. — Freiburg i. Br., Herder, 1929; in 8, X-433 p. et 10 planches, Mk. 11, rel. 13.50.

S. IGNATII DE LOYOLA. *Exercitia spiritualia.* Textus hispanus et versio litteralis autographi hispani auctore J. ROOTHAAN ex editione quarta romana anni 1852 (Monumenta hist. Soc. Jesu). — Taurini, Marietti, 1928; in 16, XX-354 p. L. 6.

S. IGNAZIO DI LOYOLA. *Esercizi Spirituali.* Versione italiana completa con introduzione e note di Pio BONDIOLI e con il testo spagnolo e latino a fronte Prefazione del P. G. FILOGRASSI S. J. — Milano, Vita e Pensiero, [1929]; in 12, LII-351 p. L. 18.

A. JANSSENS. *God als Schepper.* Cosmologie en Anthropologie (Leerboeken der Dogmatica II, 1). Tweede herziene Uitg. — Brussel, Standaard-Boekhandel, 1927; in 8, XVII-246 p. Fr. 18.

R. Köstler. *Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici.* 2. Lief. *demum - obstare.* — München, J. Kösel; in 8, 128 (113-240) p. Mk. 6.50.

M.-J. Lagrange. *L'Evangile de Jésus-Christ* (Etudes bibliques) 4e éd. — Paris, J. Gabalda, 1929; in 8, xii-656 p. 2 cartes et 29 planches. Fr. 50.

R. Laqueur. *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (Arbeiten z. Kirchengesch. 11). — Berlin, W. de Gruyter, 1929; in 8, x-227 p. Mk. 18.

A. Le Carou O. F. M. *L'Office divin chez les Frères Mineurs au XIIIe siècle.* Son origine, sa destinée. — Paris, P. Lethielleux, 1928; in 8, xxxvi-222 p. et 16 planches, Fr. 35.

I. R. Loinaz S. I. *Praelectiones e Theologia Naturali* (Cursus Philosophicus Oniensis). — Taurini, M. E. Marietti, 1929; in 8, viii-475 p. L. 25.

F. Marconcini. *Vicende dell' Oro e dell' Argento* dalle premesse storiche alla liquidazione della Unione monetaria latina, 1803-1925 (Pubbl. Univ. Catt. Sacro Cuore, Scienze Soc. 6). — Milano, Vita e Pensiero, [1929]; in 8, 410 p. L. 25.

Ph. Marotto C. M. F. *De extraordinario Iubilaeo anni 1929.* Brevis expositio Constitutionis Apostolicae « Auspicantibus » qua Iubilaeum Universale extra ordinem ad totum annum MCMXXIX indicitur (Bibl. Comment. pro Relig. Sect. Iurid. 2). — Roma, Tip. « Cuore di Maria », 1929; in 8, 87 p. L. 10.

J. Meifort. *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus* (Heidelberger Abhandl. z. Philos. u. ihre Gesch. 17). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928; in 8, 93 p. Mk. 4.40.

K. Mittring. *Heilswirklichkeit bei Paulus.* Ein Beitrag zum Verständnis der unio cum Christo in den Paulusbriefen. Mit einem Anhang über die unio cum Christo in Luthers Kreuzes- und Auferstehungsverkündigung (NT Forsch. 1, 5). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1929; in 8, 165 p. Mk. 5.

G. Monticelli. *Due Secoli di vita religiosa in Italia 800-1000* (Picc. Bibl. Scienze Mod. 361). — Torino, Bocca, 1928; in 8, 383 p. L. 20.

G. Monticelli. *Italia religiosa.* La religione del popolo italiano nel suo sviluppo storico (Picc. Bibl. Scienze mod. 346). — Torino, Bocca, 1927; in 8, xvi-474 p. L. 25.

Monumenta Germaniae Historica... Epistolarum Tomi VII Pars posterior. Karolini aevi 5. — Berolini, Weidmann, 1928; in 4, xii-168 (313-480) p. Mk. 24.

F. Mourret. *La papauté* (Bibl. cath. sc. rel.). — Paris, Bloud & Gay, [1929]; in 12, 208 p. Fr. 10.

Oecumenius. *The complete Commentary of... on the Apocalypse* now printed for the first time from MSS at Messina, Rome, Salonika and Athos. Edited with notes by H. C. Hoskier (Univ. of Michigan Studies. Humanistic Ser. 23). — Ann Arbor, University of Michigan, 1928; in 4, x-263 p. Dl. 4.

F. Olgiati. *La questione romana e la sua soluzione.* — Milano, Vita e Pensiero, [1929]; in 12, 190 p. L. 3.50.

Ordo divini Officii recitandi sacrique peragendi juxta kalendarium Ecclesiae universalis pro anno Domini MCMXXX. — Taurini, M. E. Marietti, 1929; in 12, 118 p. L. 3.

P. O'Sheridan. *La doctrine vauvertine sur le communisme ecclésiastique* (Extrait de la Revue des Sciences religieuses VIII, 1928 & IX, 1929). — Le Puy-en Velay, Impr. La-Haute-Loire, 1929; in 8, 67 p.

L. v. Pastor. *Geschichte der Päpste* seit dem Ausgang des Mittelalters. XIII. Band. Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des dreissigjährigen Krieges. *Gregor XV. und Urban VIII. (1621-1644).* II. Abt. *Urban VIII (1623-1644)*, zweiter Teil. — Freiburg i. Br., Herder, 1929; in 8, xxxv-474 (585-1058) p. Mk. 14, rel. 18.

E. A. Peers. *Ramon Lull.* A Biography. — London, S. P. C. K. 1929; in 8, xviii-454 p. Sh. 18.

P. L. Pera O. S. A. *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino.* Ipotesi risolutive dei problemi cosmogonici, biologici e psichici fondate sulla concezione agostiniana della creazione. Vol. I: *I Problemi Cosmogonici;* vol. II: *I Problemi Biologici.* — Firenze, Libr. ed. fiorentina, 1928 & 1929; in 8, xv-109 & xix-82 p. L. 5 & 5.

J. Quint. *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I.* Zusammengestellt und bearbeitet von... — Bonn, P. Hanstein, 1929; in 8, 63 p. Mk. 2.80.

R. Reitzenstein. *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe.* Mit Beiträgen von L. Troje. — Leipzig, B. G. Teubner, 1929; in 8, viii-399 p. et 1 planche, Mk. 14, rel. 16.

J. Ritter. *Docta Ignorantia.* Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus. — Leipzig, B. G. Teubner, 1927; in 8, 111 p. Mk. 6.

G. Schlössinger O. P. *Meditationes de sanctis ordinibus* pro exercitiis spiritualibus iuxta pontificale romanum. — Taurini, M. E. Marietti, 1929; in 12, viii-233 p. L. 5.

P. Séjourné O. S. B. *Le dernier Père de l'Eglise Saint Isidore de Séville.* Son Rôle dans l'Histoire du Droit Canonique (Etudes de Théologie histor.). — Paris, G. Beauchesne, 1929; in 8, 535 p.

D. Tardi. *Fortunat.* Etude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne. — Paris, Boivin, 1927; in 8, xvi-288 p.

Raccolta di Scritti in Memorie di Giuseppe Toniolo *nel decennio del sua morte* (Pubbl. Univ. catt. Sacro Cuore, Scienze soc. 7). — Milano, Vita e Pensiero, [1929]; in 8, viii-453 p. L. 25.

S. Thomae Aq. *In Aristotelis Libros De sensu et sensato, de memoria et reminiscentia Commentarium.* Editio novissima cura et studio P. Fr. A. M. Pirotta O. P. — Taurini, M. E. Marietti, 1928; in 8, xi-158 p. L. 12.

F. Trucco. *San Tommaso d'Aquino Poeta della Santissima Eucarestia.* Studio storico-critico e letterario sulla poesia Tomistica con versione italiana sul metro del latino e commento ascetico e dommatico. — Sarzana, Prem. tip. Civica, 1928; in 8, 100 p. L. 10.

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE.

Octobre 1929 — TABLE ALPHABÉTIQUE — n° 152-210.

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES.

Apologétique. Lieux théologiques.

Dieu. Création. Angéologie.

Chistologie. Sotériologie.

Péché originel. Grâce. Charité. Dons du S.-E.

Fins dernières.

Sacrements.

Morale.

LIVRES REÇUS

P. Alfaric. *La plus ancienne vie de Jésus. L'évangile selon Marc.* Traduction nouvelle avec introduction et notes. — Paris, Rieder, 1929; in 16, 212 p. Fr. 12.

S. Anselmi *Liber Monologion.* Recensuit F. S. Schmitt O. S. B. (Flor. patrist. 20). — Bonnae, P. Hanstein, 1929; in 8, vii-65 p. Mk. 2.80.

W. Arendt. *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen* (Deutsche Beitr. z. Wirtschafts- und Gesellschaftslehre 8). — Jena, G. Fischer, 1929; in 8, viii-93 p. Mk. 5, rel. 6.50.

L. von Bertalanffy. *Nikolaus von Kues.* — München, G. Müller, 1928; in 12, 93 p. Mk. 1.80.

G. Biel. *Quaestiones de Justificatione* quas edidit C. Feckes (Opusc. et Textus, Ser. Schol. 4). — Monasterii, Aschendorff, 1929; in 12, 63 p. Mk. 1.20.

M. J. A. Buck. *S. Ambrosii De Helia et Ieiunio.* A commentary, with an Introduction and Translation. A Dissertation (Cath. Univ. Amer. Patrist. stud. 19). — Washington, Catholic Univ. of America, 1929; in 8, xv-233 p. Dl. 3.50.

V. M. Cachia O. P. *De Natura transsubstantionis iuxta S. Thomam et Scotum* (Theses theol. Pont. Coll. Angelici). — Romae, Colleg. angel., 1929; in 8, xi-78 p.

J. Calvet. *Littérature française* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud & Gay, [1929]; in 12, 218 p. Fr. 12.

L. Dennefeld. *Histoire des Livres de l'ancien testament* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud & Gay, [1929]; in 12, 176 p. Fr. 12.

L. Dineen. *Titles of Address in christian greek epistolography to 527 A. D.* A Dissertation (Cath. Univ. Amer., Patrist. Stud. 18). — Washington, Catholic Univ. of America, 1929; in 8, xiii-113 p. Dl. 3.

Durandi de S. Porciano O. P. *Quaestio de natura cognitionis* (II Sent. (A) D. 3. Q. 5) et *Disputatio cum anonymo quodam* nec non *Determinatio* Hervei Natalis O. P. (Quol. III Q. 8) ad fidem mss edidit J. Koch (Opusc. et Textus 6). — Monasterii, Aschendorff, 1929; in 12, 75 p. Mk. 1.35.

Mélanges Paul Fournier. — Paris, Recueil Sirey, 1929; in 8, lxiv-812 p. Fr. 120.

J. Freundorfer. *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie* (Bibl. Stud. 23, 1). — Freiburg i. Br., Herder, 1929; in 8, xv-148 p. Mk. 6.

P. Galtier S. J. *Le Péché et la pénitence* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud & Gay, [1929]; in 12, 215 p. Fr. 12.

Liber de sex principiis Gilberto Porretano *ascriptus* ad fidem mss edidit A. Beysse O. F. M. (Opusc. et Textus 7). — Monasterii, Aschendorff, 1929; in 12, 36 p. Mk. 0.90.

G. Gloege. *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* (NT Forsch. 2, 4). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1929; in 8, xi-428 p. Mk. 12.50.

A.-M. Jacquin. *Histoire de l'Eglise,* t. 1 *L'antiquité chrétienne.* — Paris, Desclée, [1929]; in 8, xvi-698 p. Fr. 50.

O. Karrer. *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart* (Abh. z. Philos. u. Psychol. d. Religion 19). — Würzburg, C. J. Becker, 1928; in 8, vii-127 p.

F. Filippini. *Dante scolaro e maestro* (Bibl. dell' Archiv. Romanic. I, 12). — Firenze, L. S. Olschki, 1929; in 8, viii-224 p. Fr. suisses 16.

H. Lang O. S. B. *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens.* — Augsburg, B. Filser, [1929]; in 8, viii-204 p. Mk. 9, rel. 10.

A. Levasti. *Sant' Anselmo.* Vita e Pensiero. — Bari, Laterza, 1929; in 8, 196 p. L. 14.

A. G. Little. *Roger Bacon* (Proceedings of the British Academy 14). — London, Humphrey Milford, 1927; in 8, 33 p. Sh. 2.

E. A. Lowe. *Regula S. Benedicti Specimina selecta e codice antiquissimo Oxoniensi* elegit atque adnotatione instruxit... — Oxonii, Typ. Clarendoniano, 1929; in 4, 15 p. et 5 planches, Sh. 7.6.

A. Maichle. *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient* (Freib. Theol. Stud. 33). — Freiburg i. Br., Herder, 1929; in 8, xi-104 p. Mk. 4.

F. W. Maier. *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9-11* (Bibl. Zeitfr. 11-12). — Münster, Aschendorff, 1929; in 8, 157 p. Mk. 3.

Y.-E. Masson O. P. *Vie chrétienne et vie spirituelle* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud & Gay, [1929]; in 12, 226 p. Fr. 12.

C. Ottaviano. *Metafisica del concreto.* Saggi di una apologetica del Cattolicismo (Collez. filosof. 9). — Roma, A. Signorelli, 1929; in 8, 312 p. L. 16.

F. PALHORIÈS. *Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges.* — Paris, F. Lanore, [1928]; 2 vol. in 8, 288 & 299 p.

F. POLMAN. *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme* (Extr. *Revue d'Hist. ecclés.* t. 25, 1929, p. 471-506). — Louvain, 1929; in 8, 36 p.

M. J. ROUËT DE JOURNEL. *Enchiridion Patristicum.* Ed. 6a-7a. — Friburgi Br., Herder, 1929; in 8, XXVII-801 p. Mk. 8.50, rel. 10.

Sacrum Commercium Sancti Francisci cum domina Paupertate ad fidem cod. mss. editum a PP. Collegii S. Bonaventurae. — Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1929; in 8, 77 p.

R. SCHUMACHER. *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes* (NT Abh. 14, 4). — Münster, Aschendorff, 1929; in 8, XI-139 p. Mk. 5.70, rel. 7.70.

R. SEEBERG. *Festschrift* herausgegeben von W. KOEPP. — Leipzig, A. Deichert, 1929; 2 vol. in 8, XII-342 & IV-342 p. Mk. le vol. 20, rel. 23, les 2 vol. 36, rel. 42.

S. THOMAS D'AQ. *Somme théologique*, II. *Dieu en Trois Personnes*,... Trad. nouvelle avec introduction et des notes par E. Perrin. — Paris, Rieder, 1929; in 8, 244 p. Fr. 25.

THOMAE DE SUTTON O. P. *Questiones de reali distinctione inter essentiam et esse* secundum fidem mss primum edidit F. PELSTER S. J. (Opusc. et Textus 5). — Monasterii, Aschendorff, 1929; in 12, 64 p. Mk. 1.20.

J. VAN GINNEKEN S. J. *Op zoek naar den oudsten tekst en den waren schrijver van het eerste boek der Navolging van Christus.* Tekstvergelijkende Spoor-naspeuringen (Koninklijke Vlaamsche Akademie voor Taal- en Letterkunde). — Wetteren, De Meester, 1929; in 4, 133 p.

J. E. VAN ROEY. *De virtute charitatis.* Quaestiones selectae. — Mechliniae, H. Dessain, 1929; in 8, VIII-368 p.

F. VERNET. *La spiritualité médiévale* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud & Gay, [1929]; in 12, 216 p. Fr. 12.

Janv. 1930 **TABLE ALPHABÉTIQUE** nº 211-279

TABLE SYSTEMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES.

Généralités. Écriture sainte. Tradition.

Dieu. Création.

Anthropologie. Mariologie.

Surnaturel. Grâce. Sacrements.

Morale.

LIVRES REÇUS

J. Anger. *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les Principes de la Théologie de Saint-Thomas.*— Paris, G.Beauchesne,1929 ; in 8, 508 p.

S. Aur. Augustini episc. *De Civitate Dei libri XXII* ex recensione B. Dombart quartum recognovit A. Kalb. II. Lib. XIV-XXII.—Lipsiae, B. G. Teubner, 1929 ; in 12, xxii-635 p. M. 10.60, rel. 12.

J. Avinyó Andreu. *Moderna Visió del Lul'lisme segons la ideologia dels neolul'listes hodierns.* — Barcelona, Editorial Poliglota, 1929 ; in 8, 118 p.

Mgr Besson. *Saint Pierre et les Origines de la primauté romaine.* — Genève, Soc. an. d'éditions artistiques, 1929 ; in 4, 195 p. 139 fig. et 9 pl.

J. M. Bover S. J. *Maria Mediatrix.* Patrum veterumque scriptorum testimonia in quibus « mediatricis » titulus adhibetur (Extr. des *Ephem. theol. lovan.* VI, 3). — Brugis, Beyaert, [1929] ; in 8, 26 p. Fr. 5.

G. Buchwald. *Luther-Kalendarium* ; G. Kawerau. *Verzeichnis von Luthers Schriften,* 2. durchgesehene Aufl. von O. Clemen (Schriften des Vereins f. Reformationsgesch. 147). — Leipzig, M. Heinsius, 1929 ; in 8, vii-206 p. Mk. 5,40.

D. Castelain C. ss. R. *De cultu eucharistici Cordis Jesu.* Historia, doctrina, documenta. — Paris, G. Beauchesne, 1928 ; in 8, xviii-358 p.

H. Dacremont. *Gerson.* — Paris, J. Tallandier, 1929 ; in 12, 127 p. Fr. 8.

de Boüard. *Manuel de diplomatique française et pontificale.* I. *Diplomatique générale* avec un album de 54 planches en phototypie. — Paris, A. Picard, 1929 ; in 8, 397 p.

H. Doms. *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus* (Breslauer Stud. z. hist. Theol. 13). — Breslau, Müller et Seiffert, 1929 ; in 8, 303 p.

A. Eberharter. *Der Dekalog* (Biblische Zeitfragen 13, 3-4). — Münster, Asschendorff, 1929 ; in 8, 67 p. Mk. 1.30.

Johannes Eck. *Vier deutsche Schriften gegen Martin Luther, dem Burgermeister und Rat von Konstanz, Ambrozius Blaser und Konrad Sam.* Herausgegeben von K. Meisen und Fr. Zoepfl (Corpus catholicorum 14). —Münster, Aschendorff, 1929 ; in 8, cxi-82 p. Mk. 6.80.

F. Feldmann. *Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil.* 3. Aufl. — Bonn, P. Hanstein, 1930 ; in 8, xi-230 p. Mk. 7.60, rel. 9.60.

G. Gervasoni. *Studi e ricerche sui filologi e la filologia classica tra il 700 e l'800 in Italia.* — Bergamo, « Roma », 1929 ; in 8, 259 p. L. 17.

G. Gervasoni. *Linee di Storia della Filologia classica in Italia.* — Bergamo, « Roma », 1929 ; in 8, 215 p. L. 10.

J. Graafen. *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessaloniker* (NT Abh. 14, 5). — Münster, Aschendorff, 1929 ; in 8, vii-71 p. Mk. 3.25.

M. Grabmann. *Mittelalterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios* (Sitz. Bayer. Akad. Wiss., Philos.-hist. Abt. 1929, h. 7).— München, R. Oldenbourg, 1929 ; in 8, 72 p.

R. Jolivet. *La notion de substance.* Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours (Bibl. des Archives de Philos.). — Paris, G. Beauchesne, 1929 ; in 8, 338 p.

W. Köhler. *Das Marburger Religionsgespräch 1529* (Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. 148). — Leipzig, M. Heinsius, 1929 ; in 8, 141 p. Mk. 3.80.

A. Koyré. *La Philosophie de Jacob Boehme* (Bibl. d'histoire de la Philos.). — Paris, J. Vrin, 1929 ; in 8, xvii-525 p. Fr. 60.

J. Kühn. *Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529* (Schrifften d. Vereins f. Reformationsgesch. 146). — Leipzig, M. Heinsius, 1929 ; in 8, 267 p. Mk. 6.80.

W. Lampen. *B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes.* — Quaracchi, Tip. S. Bonaventura, 1929 ; in 12, 63 p,

E. Laslowski. *Beiträge zur Geschichte der spätmittelalterlichen Ablassens* (Breslauer Stud. z. hist. Theol. 11). — Breslau, Müller et Seiffert, 1929 ; in 8, 149 p. Mk. 8.

H. Lewy. *Sobria ebrietas.* Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. — Giesen, A. Töpelmann, 1929 ; in 8, 175 p. Mk. 12.

I. Monasterio. *Misticos agustinos españoles.* Estudio. — El Escorial, Real Monasterio, 1929 ; 2 vol. in 12, xi-456 et 455 p. Pes. 4.

F. Pangerl S. J. *Nachträge zu Marx Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Neuent Aufl. §§ 1-5. — Trier, Paulinus-Druck., 1929 ; in 8, 18 p. (947-964).

G. M. Paris O. P. *Ad mentem S. Thomae Aq. tractatus de Ecclesia Christi ad usum studentium theologiae fundamentalis.* — Taurini, M. E. Marietti, 1929 ; in 8, vii-254 p. L. 12.

M.-J. Pinet. *La vie ardente de Gerson* (Ars et fides). — Paris, Bloud et Gay, [1929]; in 12, 246 p. Fr. 12.

C. Richstaetter. *Beati Henrici Susonis O. P. Horologium Sapientiae.* — Taurini, M. E. Marietti, 1929 ; in 12, xx-279 p. L. 10.

I. Rohr. *Die soziale Frage und das Neue Testament* (Biblische Zeitfr. 13, 5-6). — Münster, Aschendorff, 1929 ; in-8, 66 p. Mk. 1.35.

Sacrum Commercium S. Francisci cum domina Paupertate ad fidem codicum MSS editum a PP. Collegii S. Bonaventurae.— Quaracchi, Typ. S. Bonaventurae, 1929 ; in-8, 77 p.

A. M. Schembri O. S. A. *De Sacramentis.* I. De sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione. — Taurini, M. E. Marietti, 1929 ; in 8, vii-174 p. L. 7.

G. Schnürer. *Kirche und Kultur im Mittelalter III.* — Paderborn, F. Schöningh, 1929 ; in 8, xii-463 p. Mk. 10, rel. 12.

A. Schroeder. *Zum Text der Augustinischen Konfessionen IX, 8.* — Dillingen, A. Schröder, 1929 ; in 8, 16 p. Mk. 0.80.

G. Serrier. *De quelques recherches concernant le Mariage contrat-sacrement et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des liens du mariage.* — Paris, De Boccard, 1928 ; in 8, iv-256 p.

G. Siedel. *Theologia Deutsch.* — Gotha, L. Klotz, 1929 ; in 8, xi-198 p. Mk. 7.

Tauler. *Sermons.* Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands par Hugueny, Théry, Corin. I. *Sermons I-22, De Noël à l'Ascension.* — Paris, Desclée, 1928 ; in 12, vii-366 p.

Tauler. *Sermons et autres écrits mystiques. II. Le codex Vindob. 2739.* Introduction par A. L. Corin (Bibl. Faculté Phil. Lettres, Liége, 42). — Liége, Vaillant-Carmanne, 1929 ; in 8, xxv-492 p. Fr. 80.

S. Thomae, Aq. *Opuscula omnia* genuina quidem nec non spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio P. Mandonnet, O. P. — Paris, P. Lethielleux, 1927 ; 5 vol. in 8, liii-506, 668, 335, 552, 484. Fr. 100.

E. Wertheimer. *Portrait of the Labour Party.* Translated from the German.— London, G. P. Putmans's Sons, 1929 ; in 12, xxiii-216 p. Sh. 5.

J. F. Willard. *Progress of Medieval Studies in the Unites States of America, Bulletin nº 7.* — Boulder, University of Colorado, 1929 ; in 8, 73 p.

S. Zankov. *The Eastern Orthodox Church.* Translated by D. A. Lowrie. — London, Student Christian Movement, 1929 ; in 12, 168 p. Sh. 5.

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES.

Généralités.

Apologétique. Fondamentale.

Dieu. Trinité.

Anthropologie.

Sotériologie. Mariologie.

Surnaturel. Grâce. Charité.

Fins dernières.

Sacrements.

Morale.

Mystique.

LIVRES REÇUS

G. Bardy. *Paul de Samosate.* Étude historique. Nouvelle édition entièrement refondue (Spicilegium Sacrum Lovaniense 4). — Louvain, Spicilegium Sacr. Lov., 1929 ; in 8, x-573 p.

A. M. Bettanini. *Lo stile diplomatico* (Pubbl. Univ. Sacr. Cuore, Sc. Pol. 2). — Milano, Vita e Pensiero, [1930] ; in 8, vii-258 p. L. 15.

Bonizo. *Liber de vita christiana.* Herausgegeben von E. Perels (Texte Gesch. röm. kan. Rechts im MA 1). — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, lxxxxvii-402 p. et 2 pl. Mk. 60.

M. Briault. *Polythéisme et fétichisme* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud et Gay, [1930] ; in 12, 200 p. Fr. 12.

F. Campolongo. *Il Gioachinismo nella Storia e nell'arte.* — Napoli, Giannini, 1930 ; in 8, 36 p.

M. Casotti. *Il « Moralismo » di G. G. Rousseau* (Pubbl. Univ. Catt. Sacr. Cuore, Sc. Fil. 15). — Milano, Vita e Pensiero, [1929] ; in 8, vii-84 p. L. 5.

C. Cereti. *La tutela giuridica degli interessi internazionali* (Pubbl. Univ. Catt. Sacr. Cuore, Sc. Giur. 24). — Milano, Vita e Pensiero, [1929] ; in 8, xv-183 p. L. 15.

J. Chapmann. *S. Benedict and the VI century.* — London, Sheed and Ward, 1929 ; in 8, vii-239 p. Sh. 10. 6.

P. G. Chappuis. *La destinée de l'homme.* — Genève, Soc. gén. d'Imprimerie, 1926 ; in 8, viii-248 p. Fr. 5.

R. H. Connolly. *Didascalia apostolorum.* The syriac version translated and accompagnied by the Verona latin fragments. — Oxford, Clarendon Press, 1929 ; in 8, c-280 p. Sh. 18.

G. G. Coulton. *Life in the Middle Ages* IV. *Monks, Friars and Nons.* — London, Cambridge Univ. Press, 1930 ; in 12, xv-395 p. Sh. 10. 6.

S. Thasci Caecili Cypriani *De Lapsis.* Recensuit Jos. Martin (Flor. patrist. 21). — Bonnae, P. Hanstein, 1930 ; in 8, 48 p. M. 2.

Delorme. *Meditatio pauperis in solitudine* auctore anonymo saec. XIII (Bibl. fr. asc. medii aevi 7). — Quaracchi, Tip. S. Bonaventurae, 1929 ; in 12, li-371 p.

A. Denyf. *Sacrum Imperium.* — München, R. Oldenbourg, 1929 ; in 8, xv-574 p. Mk. 22. 50 (rel.).

F. Eiximenis. *Doctrina compendiosa.* Text i anotacio pel P. Marti de Barcelona. — Barcelona, Barcino, 1929 ; in 12, 157 p. P. 5.

R. Fahrner. *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart* (Beitr. deutsch. Literaturwiss. 31). — Marburg, N. G. Ellwert, 1929 ; in 8, viii-144 p. Mk. 7.50

G. Ficker, H. Hermelinck. *Handbuch der Kirchengeschichte.* 2. *Das Mittelalter.* — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929 ; in 8, xi-303 p. Mk. 12, rel. 14.

O. Gradenwitz. *Die Regula S. Benedicti nach die Grundsätzen der Pandektenkritik behandelt.* — Weimar, H. Böhlhaus, 1929 ; in 8, 48 p. Mk. 4.

J. Gredt. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae.* — Friburgi Br., Herder, 1929 ; 2 vol. in 8, xxiii-503 et xvii-465 p. Mk. 19, rel. 23.

Gulelmi de Ockham *Epistola ad Fratres minores.* Edited with Notes and Introduction by C. K. Brampton. — Oxford, Blackwell, 1929 ; in 12, xxxv-55 p. Sh. 6.

A. v. Harnack. *Einführung in die alte Kirchengeschichte.* — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1929 ; in 8, 128 p. Mk. 4.

P. Heinisch. *Das Buch Genesis* übersetz und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T. 1, 1). — Bonn, P. Hanstein, 1930 ; in 8, xii-436 p. Mk. 15, rel. 17.50.

R. Helm. *Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für Literaturgeschichte* (Philologus, Suppl. 21, 2). — Leipzig, Dieterich, 1929 ; in 8, 98 p. Mk. 7.50, rel. 9.

Janin. *Les églises séparées d'Orient* (B. C. S. R.). — Paris, Bloud et Gay, [1930] ; in 12, 198 p. Fr. 12.

F. X. Kortleitner. *Commentationes biblicae.* III. *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione mosaica rationibus.* — Oeniponte, F. Rauch, 1930 ; in 8, 115 p. Mk. 3.

J. Kremer. *Die Hirtenallegorie in Buche Zacharias.* — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, xiii-114 p. Mk. 5. 70.

M. Lepin. *Le Christ Jésus.* — Paris, Bloud et Gay, 1929 ; in 8, 412 p. Fr. 36.

L. Lercher. *Institutiones Theologicae dogmaticae.* IV. *De Virtutibus, De sacramentis in genere, De singulis sacramentis, De novissimis.* — Oeniponte, F. Rauch, 1930 ; in 8, 763 p. Mk. 13.

H. H. Lesaar. *Der heilige Augustin.* — München, Kösel und Pustet, 1929 ; in 12, xii-313 p. et 8 pl. Mk. 7.50.

H. Liebeschütz. *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen,* — Leipzig, B. G. Teubner, 1930 ; in 4, xi-179 p. Mk. 15.

Juillet 1930

TABLE ALPHABÉTIQUE

n. 355-446

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES

Généralités.

Exégèse biblique.

Dieu. Trinité.

Création. Providence.

Anthropologie. Mariologie.

Grâce. Libre arbitre.

Foi. Charité.

Sacrements.

Morale.

Ascèse. Mystique.

LIVRES REÇUS

N. Abbagnano. *L'argomento ontologico di Anselmo di Aosta.* — Gubbio, Scuol. tip. Oderisi, 1929 ; in 8, 9 p.

H. Baron. *Leonardo Bruni Aretino.* — Leipzig, Teubner, 1928 ; in 8, xl-243 p. Mk. 8, rel. 10.

J. H. Bechmann. *Studien zum Leben und literarischen Nachlass Jacob von Soest O. P. (1360-1440).* — Leipzig, O. Harrassowitz, 1929 ; in 8, 127 p. Mk. 6.

H. Buonpensiere. *Commentaria in I. P. Summae theologicae S.Thomae Aq. a q. XXVII ad q. XLIII (De Deo trino).* — Vergarae, « El Santís. Rosario », 1930 ; in 8, viii-609 p.

Cappelli. *Cronologia, etnografia, calendarii perpetui del principio del era christiana ai giorni nostri.* — Milano, Hoepli, 1930 ; in 12, xi-566 p. L. 42.

F. M. Cappello S. J. *Tractatus canonico-moralis De Sacramentis II, 1. De poenitentia.* — Taurinorum Aug., Marietti, 1929 ; in 8, xii-922 p. L. 33.

M. Casotti. *La pedagogia di Raffaello Lambruschini* (Pubbl. Univ. Catt. S. Cuore, Scienze Filos. 13).— Milano, Vita e pensiero, [1929] ; in 8, xi-263 p. L. 15.

H. Dieckmann S. J. *De Revelatione christiana.* — Friburgi Br., Herder, 1930 ; in 8, xxii-694 p. Mk. 20, rel. 22.

K. Dreyer. *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo Ibn Gabirol.*— Leipzig. E. Pfeiffer, 1930 ; in 8, 158 p. Mk. 9.

P. W. Finstenwalder. *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Ueberlieferungsformen.* — Weimar, H. Böhlaus, 1929 ; in 8, xx-334 p. Mk. 24.

E. Gilson, G. Théry. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. IV. Année 1929-1930.* — Paris, J. Vrin, 1930 ; in 8, 404 p. Frs. 45.

H. Glunz. *Britannien und Bibeltext.* — Leipzig, B. Tauchnitz, 1930 ; in 8, 187 p. Mk. 12.

Halifax. *The Conversations at Malines 1921-1925. Original Documents.*— London, Philip Allan, 1930 ; in 12, 30 p. Sh. 3. 6.

H. C. Hoskier. *De contemptu mundi — a bitter satirical poem of 3000 Lines*

upon the Morals of the XIIth Century by Bernhard of Morval, Monk of Cluny (fl. 1150). — London, Quaritch, 1929 ; in fol., XL-104 p. Sh.12. 6.

A. JANSSENS. *Het menschgeworden Woord*, 2e uitg. — Brussel, Standaard-Boekhandel, 1929 ; in 8, XI-354 p. Fr. 28.

H. JEANMAIRE. *Le messianisme de Virgile.* — Paris, J. Vrin, 1930 ; in 8, 217 p. Fr. 25.

J. H. KENNEDY. *Thomas Dongan, Governor of New-York (1682-1688).* A Dissertation. — Washington, Cath. Univ. of America, 1930 ; in 8, IX-131 p.

A. KÖBERLE. *Rechtfertigung und Heiligung.*— Leipzig, Dörffling und Franke, 1929 ; in 8, XVI-322 p. Mk. 13, rel. 14.50.

R. LE PICARD. *La communauté de la vie conjugale. Obligation des époux.*— Paris, Recueil Sirey, 1930 ; in 8, XXVII-467 p.

A. L. LILLEY. *Sacraments.* A study of some moments in the Attempt to define their meaning for Christian Worship. — London, Stud. Christ. Movment, 1928 ; in 12, 159 p. Sh. 2. 6, rel. 4.

B. A. MC. KENNA. *The Dogma of the Immaculate Conception.* — Washington, Cath. Univ. of America, 1929 ; in 8, XIV-653 p. et 41 pl. Dl. 10.

P. MARTI DE BARCELONA i NORBERT D'ORDAL. *Fra Francesc Eiximenis.* Terç del Crestia. — Barcelona, Barcino, 1929 ; in 8, 318 p.

A. MASNOVO. *Problemi di Metafisica e di Criteriologia* (Pubbl. Univ. catt. S. Cuore, Sc. Fil. 17). — Milano, Vita e Pensiero, 1930 ; in 8, VII-50 p. L. 5.

MERGENTHEIM. *Das Pontificat Innocenz III. als Fundgabe neuzeitlicher Ideen.* — Düsseldorf, L. Schwann ; in 8, 66 p. Mk. 2.

A. MILLARES C. *Paleografia española* (Labor 192-194). — Barcelona, Labor, 1929 ; 2 vol. in 12, 359 et LXXXVII-131 p.

F. OLGIATI. *Il significato storico di Leibniz* (Pubbl. Univ. catt. S. Cuore, Sc. Fil. 14). — Milano, Vita e Penisiero, [1929] ; in 8, 252 p. L. 15.

L. v. PASTOR. *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Innozenz' X. bis zum Tode Innozenz' XII. (1644-1700).* 1. Abt. *Innozenz X., Alexander VII., Clemens IX. und X. (1644-1676).* — Freiburg i. Br., Herder, 1929 ; in 8, XVII-665 p. Mk. 18, rel. 22.

B. PIERAMI. *Vie du serviteur de Dieu Pie X* publiée par la postulation. — Turin, Marietti, 1929 ; in 8, XIX-219 p. Fr. franç. 8.

D. PLOOIJ. *The Liége diatesseron* edited with textual apparatus. — Amsterdam, Akademieverlag, 1929 ; in 8, X-96 p. Fl. 7.50.

D. PRÜMMER. *Fontes Vitae S. Thomae Aq.* Fasc. 2 et 3. — Saint-Maximin, Revue thomiste ; in 8, 207 (57-263) p.

R. ROLLE. *Le feu de l'Amour, le modèle de la vie parfaite, le Pater.* Trad. par M. NOETINGER. — Tours, Mame, 1928 ; in 12, CX-399 p.

S. ROSENBLATT. *The high ways to perfection of Abraham Maimonides* (Columbia Univ. orient. Stud. 27). — New-York, Columbia Univ. Press., 1927 ; in 8, 214 p. Dl. 3.50.

J. SANTELER. *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis.* — Innsbruck, F. Rauch, 1930 ; in 8, 92 p. Mk. 4.

G. SIGNORELLI. *Il Card. Egidio da Viterbo* (Bibl. Agostiniana 16). — Firenze, Lib. ed. fior., [1929] ; in 8, 270 p.

F. THOMA DE PAPIA. *Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum* ex integro edidit F. M. DELORME. — Quaracchi, Coll. S. Bonavent., 1923 ; in 12, LXVII-312 p.

J. VOGT. *Orbis Romanus.* Zur Terminologie des römischen Imperialismus. — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929 ; in 8, 32 p. Mk. 1.80.

Octobre 1930 TABLE ALPHABÉTIQUE n. 447-520

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES

Généralités.

Dieu. Trinité.

Christologie. Mariologie. Culte des Saints.

C. BACKS. *Des hl. Augustinus Christusglaube nach seinen « Bekenntnissen »* 466

A. WILMART. *Les propres corrections de S. Anselme dans sa grande prière à la Vierge Marie* 475

H. KOCH. *Adhuc Virgo* 448

B. CAPELLE. « *Adhuc Virgo* » *chez S. Irénée* 449

P. GLORIEUX. *Une question inédite de Gérard d'Abbeville sur l'Immaculée conception* 495

J. LEBON. *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale* 450

A. REUL. *Der sittliche Wert der Heiligenverehrung nach St. Augustinus* 467

Ecclésiologie. Sacrements. Dons du Saint-Esprit.

J. VOGT. *Orbis Romanus* 453

A. L. LILLEY. *Sacraments* 459

A. VAN HOVE. *Doctrina Gulielmi Altissiodorensis de causalitate sacramentorum* 483

P. REMY. *La causalité des sacrements d'après S. Bonaventure* 489

F. J. DÖLGER. *Tertullian über die Bluttaufe* 454

E. FRUTSAERT. *La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200* 455

A. M. VELLICO. « *Episcopus episcoporum* » *in Tertulliani libro de Pudicitia* 456

L. WOHLEB. *Bischof Pacianus von Barcelona und sein Gegner, der Novatianer Sympronianus* 458

B. ALVES PEREIRA. *La doctrine du mariage selon S. Augustin* 468

O. LOTTIN. *Les classifications des dons du Saint-Esprit au XII*e *et au XIII*e *siècle* 477

Liberté. Morale.

M. GORCE. *Le problème de l'autonomie à la quest. VI du De Malo de S. Thomas* 490

G. LA RIVA. *Il concetto di legge secondo san Tommaso* 492

C. MARTYNIAK. *La définition thomiste de la loi* 493

M. WITTMANN. *Neuplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin* 491

L. ALVAREZ. *San Agustin y la ley del trabayo* 469

O. SCHILLING. *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin* 494

LIVRES REÇUS.

M. ASIN PALACIOS. *Abenházam de Córdoba y su Historia critica de las ideas religiosos.* III. — Madrid, Real Academia Hist., 1929 ; in 8, 333 p. Pes. 20.

R. ASTING. *Die Heiligkeit im Urchristentum.* — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1930 ; in 8, 14*-332 p. Mk. 19.50, rel. 22.50.

L. BAYARD. *Tertullien et S. Cyprien.* — Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 12, 295 p. Fr. 20.

C. BOUTFLOWER. *The Book of Isaiah [I-XXXIX] in the Light of the Assyrian Monuments.* — London, S. P. C. K., 1930 ; in 8, xxvi-364 p. Sh. 16.

A. F. S. BURSSENS. *Dat boeck vander Voirsienicheit Godes ingeleid en uitgegeven.* — Brussel, Standaard-Boekh., 1930 ; in 8, 254 p. Fr. 50.

C. BUTLER. *The Vatican Council.* — London, Longmans, 1930 ; 2 vol. in 8, xix-300 et vii-309 p. Sh. 25.

A. Calderini. *Aquileia Romana*. Ricerche di Storia e di epigrafia. — Milano Vita e Pensiero, [1930]; in 8, cxxxvi-594 p. L. 75.

Catalonia monastica. T. II. — Monestir de Montserrat, 1929 ; in 4, 426 p. Pes. 50.

P. L. Couchoud. *L'apocalypse*. — Paris, Rieder, 1930 ; in 12, 223 p. Fr. 15.

A. Dempf. *Metaphysik des Mittelalters*. — München, R. Oldenbourg, 1930 ; in 8, 154 p. Mk. 12 50.

J. Dephoff. *Zum Urkunden- und Kanzleiwesen des Konzils von Basel*.— Hildesheim, F. Borgmeyer, 1930 ; in 8, xii-121 p. Mk. 7.

A. Dold. *Das Donaueschingen Comesfragment B II* 7 (Extr : *Jahrbuch f. Liturgiewiss.* 6).

A. Dold. *Liturgische Gebetstexte aus Cod. Sang.* 18 (Extr. : *Jahrbuch f. Liturgiewiss.* 7).

A. Dold. *Neuentdeckte Bruchstücke neumeister liturgischen Handschriften des Mittelalters aus Codex latinus Monac. 18036* (20 p.).

A. Dold. *Neue Palimpsest-Bruchstücke des griechischen Bibel* (Extr. : *Biblische Zeitschrift* 18, p. 241-270).

W. Elliger. *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*. — Leipzig, Dieterich, 1930 ; in 8, vi-98 p Mk. 6.50.

T. J. Ellis. *Anti-papal legislation in medieval England* (1066-1377). — Washington, Cath. Univ. of America, 1930 ; in 8, xiv-137 p.

R. Fawtier. *Sainte Catherine de Sienne*. II. — Paris, E. de Boccard, 1930 ; in 8, viii-377 p. et 8 pl. Fr. 50.

L. Fernandez de Retana. *Cisneros y su siglo*.—Madrid, Ed. « El perpetuo Socorro », 1929-1930 ; 2 vol. in 4, xv-622 et 558 p. Pes. 25 (le vol.)

G. Funaioli. *Esegesi Virgiliana antica*. Prolegomeni alla edizione del Commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo. — Milano, Vita e Pensiero, 1930 ; in 8, v-509 p. L. 35.

Gioacchino da Fiore. *Tractatus super quatuor Evangelia*. — Roma, Istituto storico italiano, 1930 ; in 8, lxxii-363 p. L. 110.

I. Giordani. *La prima polemica cristiana*. — Torino, M. Marietti, 1930 ; in 8, xii-160 p. L. 7.

P. Hagen. *Zwei Urschriften der « Imitatio Christi »*. — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, xxviii-94 p. et 2 pl. Mk. 10.

Joh. Wyclif. *Summa de Ente* I, 1-2, ed. S. Harrison Thomson. — Oxford, Clarendon Press, 1930 ; in 8, xxxvi-119 p. Sh. 10. 6.

H. Koch. *Cathedra Petri* — Giessen, Töpelmann, 1930 ; in 8, xii-188 p. Mk. 12.

F. X. Kortleitner. *Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit*. — Oeniponte, F. Rauch, 1930 ; in 8, xi-115 p. Mk. 3.

F. X. Kortleitner. *De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus*. — Oeniponte, F. Rauch, 1930 ; in 8, viii-92 p. Mk. 3.

J. Kürzinger. *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*. — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, xvi-230 p. Mk. 10.85.

H Kunisch. *Das Wort « Grund » in der Sprache der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh.* — Osnabrück, Pagenkämper, 1929 ; in 8, vi-102 p. Mk. 5

H. Lange. *De gratia*. — Friburgi Br., Herder, 1929 ; in 8, xiv-612, Mk. 18, rel. 20.

L. Lehu. *La raison, règle de la moralité d'après S. Thomas*. — Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 12, 264 p. Fr. 15.

Levold von Northof. *Die Chronik des Grafen von der Mark*, hrsgg. F. Zschaeck. — Berlin, Weidmann, 1929 ; in 8, xlvii-146 p. Mk. 12.

M. D. MADDEN. *The Pagan Divinities and their Worship as depicted in the Works of St. Augustine.* — Washington, Cath. Univ. of America, 1930 ; in 8, x-135 p. Dl. 3.

MAINAGE. *Le Bouddhisme.* (B. C. S. R.) — Paris, Bloud et Gay, [1930] ; in 12, 228 p. Fr. 12.

M. A. MARTIN. *The Use of indirect discourse in the works of St. Ambrose.* — Washington, Cath. Univ. of America, 1930 ; in 8, XVIII-165 p. Dl. 3.50.

M. MEERTENS. *De godsvrucht in de Nederlanden naar Hss. van Gebedenboeken der XVe eeuw.* — Antwerpen, Standaard-Boekh., 1930 ; in 8, XI-167 p. Fr. 24.

P. MINGES. *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica.* — Quaracchi, Coll. S. Bonav., 1930 ; 2 vol. in 8, XIII-615 et IX-772 p. L. 50, rel. 80.

Das Geschichtswerk des O. MORENA... hrsgg F GÜTERBOCK. — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, XLV-245 p. Mk. 18.

B. POSCHMANN. *Die abendländische Kirchenbüsse im frühen Mittelalter.* — Breslau, Müller und Seiffert, 1930 ; in 8, 244 p. Mk. 12.

S. RAPPAPORT. *Agada und Exegese bei Flavius Josephus.* — Frankfurt, J. Kauffmann, 1930 ; in 8, XXXVI-140 p. Mk. 6.

J. REVIRON. *Les idées politico-religieuses d'un évêque du 9e s. Jonas d'Orléans.* — Paris, J. Vrin, 1930 ; in 8, 197 p. F. 35.

O. SCARAMUZZI. *La dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione di S. Bernardino da Siena.* — Firenze, Vallechi, [1930] ; in 8, 48 p. L. 20.

M. SCHMAUS. *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus.* — Münster, Aschendorff, 1930 ; 2 vol. in 8, XXVII-606 et IV-334 p. Mk. 45.50.

H. v. SCHUBERT. *Der Reichstag von Augsburg.* — Leipzig, M. Heinsius,1930 ; in 8, 36 p. Mk. 1.50.

R. SENN. *Die Echtheit der vita Heinrich Seuses.* — Bern, P. Haupt, 1930 ; in 8, VII-138 p. Fr. 4.80.

M. C. SLOTEMAKER DE BRUINE. *Het Ideaal der Navolging van Christus ten tijde van Bernard van Clairvaux.* — Wageningen, H. Veenman, 1926 ; in 8, VII-104 p. Fl. 1.90.

G. SÖHNGEN. *Sein und Gegenstand.* — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, XIX-335 p. Mk. 17.80, rel. 19.80.

R. STAHL. *Les mandéens et les origines chrétiennes.* — Paris, Rieder, 1930 ; in 12, 214 p. Fr. 15.

F. STEGMÜLLER. *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin.* — Roma, E. Cuggiani, [1929] ; in 8, 61 p.

T. SULLIVAN. *S. A. Augustini De Doctrina Christiana liber IV.* A Commentary... — Washington, Cath. Univ. of America, 1930 ; in 8, XIV-205 p. Dl. 3.50.

P. THIELSCHER. *Unser Wissen um Jesus.* — Gotha, Klotz, 1930 ; in 8, VII-442 p. Mk. 12.

F. TORN. *Hermeneutik des Neuen Testaments.* — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1930 ; in 8, VI-253 p. Mk. 8.50, rel. 11.

M. VILLER. *La spiritualité des premiers siècles chrétiens.* — Paris, Bloud et Gay, [1930] ; in 12, 189 p. Fr. 12.

J. F. WILLARD. *Progress of Mediaeval Studies in the U. S. A.* Bulletin n. 8. — Boulder, Univ. of Colorado, 1930 ; in 8, 79 p.

A. K. ZIEGLER. *Church and State in visigothic Spain.* — Washington, Cath. Univ. of America, 1930 ; in 8, XIII-221 p.

Janvier 1931. TABLE ALPHABÉTIQUE n. 521-601

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES

Généralités.

Apologétique. Fondamentale.

Dieu. Trinité. Création.

Angélologie. Anthropologie.

Christologie. Sotériologie. Mariologie.

Surnaturel. Grâce. Dons du Saint-Esprit.

LIVRES REÇUS

Alexander von Roes, *De translatione imperii* und Jordanus v. Osnabrück, *De prerogativa romani imperii* hrsgg. v. H. Grundmann. — Leipzig, B. G Teubner, 1930 ; in 8, 38 p. Mk. 2.

Beati *in Apocalypsim libri duodecim*, ed. H. A. Sanders. — Rome, American Academy, 1930 ; in 8, xxiv-657 p.

Beltran de Heredia O. P. *La patria del Maestro fray Francisco de Vitoria.* — Vitoria, H. de Pujol, 1930 ; in 16, 29 p.

L. Bellini fu Vito. *Note di Sociologia.* — Milano, Vita e Pensiero, [1929] ; in 8, 296 p. L. 30.

M. Blondel. *Le « vinculum substantiale » d'après Leibniz.* — Paris, G. Beauchesne, 1930 ; in 8, xxiv-146 p. Fr. 30.

M. Casotti. *La pedagogia di Raffaelo Lambruschini* (Pubbl. Univ. Catt. S. Cuore, Scienze Filos. 13). — Milano, Vita e Pensiero, [1929] ; in 8, xi-263 p. L. 15.

K. Cramer. *Amos. Versuch einer theologischen Interpretation.* — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930 ; in 8, 216 p. Mk. 12.

W. J. de Wilde. *De messiaansche opvattingen der middeleeuwsche Exegeten Rasji, Aben Esra en Kimchi vooral volgens hun commentaren op Jesaja.* — Wageningen, Veenman, 1929 ; in 8, 254 p. Fl. 4.50.

G. Diez de la Lastra. *El burgalés Fray Francisco de Vitoria.* — Burgos, Alsecoa, 1930 ; in 8, 119 p.

Durandi de S. Porciano O. P. *Tractatus de Habitibus quaestio quarta addita quaestione critica anonymi cuiusdam* ed. J. Koch (Opusc. et Textus. Ser. Schol. 8). — Monasterii, Aschendorff, 1930 ; in 12, 80 p. Mk. 1,50.

Z. Grösslhuber. *Gerhoch von Reichersberg.* — Ried i. I., Katholische Pressverein, 1930 ; in 12, 147 p. Fr. 3.

K. Grunewald. *Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit.* — Leipzig, B. G. Teubner, 1930 ; in 8, viii-60 p. Mk. 3.60.

S. E. Hieronymi et A. Augustini *Epistulae mutuae*, ed J. Schmid. (Flor.patrist. 22). — Bonnae, P. Hanstein, 1930 ; in 8, 128 p.Mk. 5.60.

M. R. James, C. Jenkins. *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Lambeth Palace* I (1-97). — Cambridge, University Press, 1930 ; in 8, xi-160 p. Sh. 12.6.

Johannes von Neumarkt, *Schriften* unter Mitw. R. Burdachs hrssgb. v. J. Klapper I. *Buch der Liebkosung. Uebersetzung des Pseudoaugustinischen Liber Soliloquiorum animae ad Deum.* — Berlin, Weidmann,1930 ; in 8, 209 p. Mk. 14.

G. J. Jordan. *The inner History of the Great Schism of the West.* — London, Williams and Norgate, 1930 ; in 12, 216 p. Sh. 7.6.

A. J. Macdonald. *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine.* — London, Longmans, Green and Co, 1930 ; in 8, x-444 p. Sh. 21.

M. Maggiolo O. P. *Il Dottorato cattolico.* — Chieri, Gasp. Artesano, [1930] ; in 8, 65 p.

C. Manthey-Zorn. *Der apostolische Brief an die Kolossen.*— Zwickau, J. Herrmann, 1930 ; in 8, viii-546 p. Mk. 4.50, rel. 6.

L. Meier O.F.M. *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule.* — Werl i. W., Franziskus-Druckerei, 1930 ; in 12, 22 p.

R. E. Messenger. *Ethical teachings in the latin hymns of medieval England.* — New- York, Columba University Press, 1930 ; in 8, 210 p. Dl. 3.50.

A. Michel. *Humbert und Kerullarius.* — Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 8, xii-495 p. Mk. 32.

E. Munding, A. Dold. *Palimpsesttexte des codex lat. monac. 6333.* — Beuron, Kunstschule, 1930 ; in 8, xv-218-78*-(35) p. et 12 pl. Mk. 20.

B. Nisters. *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe* (Münster. Beitr. Theol. 16). — Münster, Aschendorff, 1929 ; in 8, 116 p. Mk. 5.80.

H. Odeberg. *The 4th Gospel.* — Uppsala, Almquist-Wiksells, [1929], in 8, 336 p.

F. R. Otazo. *Sentido democrático de la doctrina politica de Sto Tomas.* — Madrid, Pueyo, 1930 ; in 12, 222 p. Pes. 3.

A. Posch. *Die « Concordantia catholica » des Nikolaus von Cusa.* — Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 8, 210 p. Mk. 12.

F. M. Powicke. *Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics.* — London, Humphrey Milford, [1930] ; in-8, 22 p. Sh. 1.6.

Rogeri Baconi, *Opera hactenus inedita.* 10. *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis*, ed. R. Steele. — F. M. Delorme O.F.M. — Oxonii, Typ. Clarendoniano, 1930 ; in 8, xxxii-360 p. Sh. 28.

K. T. Schaefer. *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung des Hebräerbriefs* (Suppl. Röm. Quartalschr. 23). — Freiburg i. Br., Herder, 1929 ; in 8, xii-200 p. Mk. 10.

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

Avril 1931 — TABLE ALPHABÉTIQUE — n° 602-682

TABLE SYSTEMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES

Généralités.

Morale.

R. H. Baiton. *The immoralities of the Patriarchs accordings to the exegesis of the late Middle Ages and the Reformation* 626

Durandi de S. Porciano O. P. *Tractatus de Habitibus quaestio quarta*, ed. J. Koch 654

O. Lottin O.S.B. *La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250* 619

C. Spicq O.P. *La notion analogique de dominium et de droit de propriété* 640

E. Hinojosa y Naveros. *Los precursores españoles de Grocio* 675

V. Beltrán de Heredia O.P. *Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones « De Indis » acerca de la colonización de América segun documentos inéditos* 674

A. Carrión O. P. *Los Maestros Vitoria, Bañez y Ledesma hablan de la conquista y evangelización de las Indias* 676

C. Spicq. *L'aumône : obligation de justice ou de charité. S.Thomas, Sum. th. 2a 2ae, q. 32, a. 5* 639

T. Deman O. P. *Le péché de sensualité* 638

LIVRES REÇUS

Actes du Ve congrès international d'histoire des Religions à Lund, 27-29 août 1929. — Lund, C. W. K. Gleerup, 1930 ; in 8, 347 p.

S. Anselmo d'Aosta. *Monologio.* Nuova verzione con Introd. e comment. a cura di A. Beccari (Lett. di Filos. 30). — Torino, Soc. Ed. Intern., 1930 ; in 8, 263 p. L. 12.

S. Anselme de Canterbéry. *Fides quaerens intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem.* Texte et trad. par A. Koyré (Bibl. de textes philos.). — Paris, J. Vrin, s. d. ; in 12, x-98 p. Fr. 12.

Ch. H. Beeson. *Lupus of Ferrières as Scribe and Text Critic.* (Med. Acad. America Public. 4). — Cambridge Mass., Mediaeval Academy of America, 1930 ; in 4, ix-52 p. et 109 fol. Dl. 12.

E. Beitz. *Rupertus von Deutz.* Seine Werke und die bildende Kunst. — Köln, Creutzen und Co, 1930 ; in 8, 157 p.

H. Bévenot O.S.B. *Die beiden Makkabäerbücher übersetzt und erklärt.* — Bonn, P. Hanstein, 1931 ; in 8, xii-260 p. Mk. 9.60, rel. 11.60.

J. Bittremieux. *Deus est suum esse, creatura non est suum esse.*— Extr. *Divus Thomas Piac.*, 32 (1929) et 33 (1930).

S. Bross. *Gilles de Rome et son traité du « De ecclesiastica potestate ».* —Paris, G. Beauchesne, 1930 ; in 8, 85 p. Frs. 15.

P. Chevallier O.S.B. *Le cantique spirituel de Saint Jean de la Croix.* — Paris, Desclée-De Brouwer, 1930 ; in 12, 769 p. Fr. 40.

G. Cocchi C. M. *Commentarium in codicem Iuris canonici.* IV. *De processibus.* — Taurinorum Aug., M. E. Marietti, 1930 ; in 8, viii-666 p. L. 20.

A. d'Amato. *S. Agostino e il Vescovo pelagiano Giuliano.* — Avellino, Tip. Pergola, 1930 ; in 8, 74 p.

A. S. De Bustamente y Montoro. *Francisco de Vitoria y James Brown Scott.* — Habana, Imp. Avisada Comercial, 1928 ; in 8, 30 p.

A. Deneffe. *Der Traditionsbegriff.* — Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, viii-166 p. Mk. 8.80.

L. I. Fanfani O. P. *De Rosario B. M. Virginis Historia, legislatio, exercitia.* — Taurini, M. E. Marietti, 1930 ; in 8, xii-215 p. L. 10.

A. Farner. *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli.* — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930 ; in 8, xii-139 p. Mk. 9.50.

W. Farrell. *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suarez.* — Ditchling, St. Dominic's Press, 1930 ; in 8, 162 p.

K. Hansmann. *Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium.*— Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 8, 322 p. Mk. 16.

A. R. Hartridge. *A history of vicarages in the Middle Ages.* — Cambridge University Press, 1930 ; in 8, x-273 p. Sh. 15.

E. Kalt. *Biblisches Reallexikon.* I. *A-Galgala.* — Paderborn, F. Schöningh, 1931 ; in 4, viii p. 576 col. Mk. 10.

G. Kostelnyk. *Das Prinzip der Identitätgrundlage aller Schlüsse.* — Lemberg, Stauropygianischen Inst., 1929 ; in 8, 56 p.

A. Lang. *Die Wege des Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts.* — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, xx-261 p. Mk. 14.20.

Lavergne O.P. *L'apocalypse,* édition abrégée.—Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 12, 169 p. Fr. 10.

B. Lindner. *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strasburg.* — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, x-141 p. Mk. 7.80.

J. Pain. *Jésus, Dieu de la Pâque.* — Paris, Rieder, 1930 ; in 12, 256 p. Fr. 15.

A. Pimenta. *Estudos filosóficos e criticos.* — Coimbra, Impr. da Universidade, 1930 ; in 8, xli-600 p.

A. M. Pirotta O. P. *Summa philosophiae aristotelico-thomistica.* I. *Philosophia rationalis.* — Taurini, M. E. Marietti, 1931 ; in 8, xii-265 p. L. 12.

Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham ed. M. Grabmann (Opusc. Text. Ser. Schol. 10). — Monasterii, Aschendorff, 1930 ; in 12,40 p. Mk. 0.95.

H. Schlier. *Christus und die Kirche im Epheserbrief.* — Tübingen, J.C.B. Mohr, 1930 ; in 8, 78 p. Mk. 6.

W. Schneider. *Die quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus.* — Münster, Aschendorff, 1930 ; in 8, v-97 p. Mk. 5.20.

J. B. Schoemann S. J. *Die Rede von den 15 Graden. Rheinische Gottesfreunde-Mystik.* — Berlin, E. Ebering, 1930 ; in 8, vii-97 p. Mk. 4.80.

R. Seeberg. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* III. *Mittelalter.* — Leipzig, A. Deichert, 1930 ; in 8, xvi-797 p. Mk. 27, rel. 30.

Sicconis Polentoni, *Scriptorum illustrium latinae linguae libri XVIII,* ed. B. M. Ullamn. — Rome, American Academy, 1928 ; in 8, lii-520 p.

Six Sacraments. Papers... ed. by C. Lattey S. J. — London, Sheed and Ward, 1930 ; in 8, 294 p. Sh. 7. 6.

S. Uccello. *Epitome morale-asceticum de sacramenti poenitentiae ministerio.* — — Taurini, M. E. Marietti, 1930 ; in 12, vii-513 p. L. 15.

A. Vaganay. *L'Evangile de Pierre.* — Paris, J. Gabalda, 1930 ; in 8, xxiii-357 p. Fr. 50.

H. B. C. W. Vermeer. *Het tractaat « Ortus et Decursus ordinis Cartusiensis » van Hendrik Egher van Kalken met een biographische inleiding.* — Wageningen, Veenman, 1929 ; in 8, 153 p. Fl. 3.40.

H. Wilms O. P. *Albert der Grosse.* — München, J. Kösel und K. Pustet, [1930] ; in 12, 237 p. Mk. 6.50.

R. F. Wright. *Medieval Internationalism.* — London, Williams and Norgate, 1930 ; in 12, 240 p. Sh. 7.6.

G. Zamboni. *Sistema di Gnoseologia e di Morale. Basi teoretiche per esegesi e critica dei classici de la filosofia moderna.* — Roma, Ed. Studium, 1930 ; in 8, 193 p. L. 14.

Juillet 1931 — n. 683-775

TABLE ALPHABÉTIQUE

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES

Généralités.

Apologétique. Ecriture Sainte.

Dieu. Trinité. Création.

Démonologie. Anthropologie.

Christologie. Sotériologie.

Volonté salvifique. Grâce. Vertus théologales.

F. Stegmüller. *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik* 731

R. Garrigou-Lagrange. *La volonté salvifique chez saint Augustin* 715

V. Capanaga. *Algo sobre teologia de la accion* 716

C. Boyer. *Le système de saint Augustin usr la grâce* 717

A. Pastore. *Il principio d'amore di S. Agostino nel problema del rapporto fra la libertà e la grazia* 718

E. Neveut. *L'apologie de la justice divine chez saint Augustin* 720

A. Ledoux O.F.M. *De Gratia creata et increata iuxta quaestionem ineditam Guillelmi de ware* 751

L. Moereels S. J. *Sint Augustinus en het probleem der voorkomende genade* 719

H. Arendt. *Der Liebesbegriff bei Augustin* 721

M. Grabmann. *De quaestione « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medio aevi agitata* 734

Sacrements.

E. Neveut. *La théologie sacramentaire de Saint Augustin* 722

A. J. Macdonald. *Berengar and the reform of sacramental doctrine* 730

B. Poschmann. *Die abendländische Kirchenbüsse im frühen Mittelalter* 728

Morale.

B. Roland-Gosselin. *Les fondements de la morale de saint Augustin* 723

C. Boyer S. J. *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum* 724

H. Luckey. *Die Bestimmung von « Gut » und « Böse » bei Thomas von Aquin* 746

B. H. D. Hermesdorf. *Enkele gedachten van S. Augustinus over de taak des rechters* 725

Y. de la Brière. *La conception de la paix et de la guerre chez saint Augustin* 727

H. X. Arquillière. *Observations sur l'augustinisme politique* 726

F. X. P. Duijnstee. *S. Aurelius Augustinus over Kerk en Staat* 701

E. Göller. *Die Staats- und Kirchenlehre Augustinus und ihre Fortwirkung im Mittelalter* 702

LIVRES REÇUS

C. Albanese. *Il pensiero di Giovanni Eriugena.* — Messina, G. Principato, 1929 ; in 8, 412 p. L. 20.

L'Année missionnaire 1931. — Paris, Desclée, 1931 ; in 8, 667 p. Frs. 10.

Avicennae *Metaphysice Compendium ex arabo latinum reddidit...* N. Carame. — Roma, Inst. pont. Orient., 1926 ; in 8, lii-272 p. Dl. 3.

M. Bessodes. *Saint Roch.* Histoire et légendes. — Turin, M. E. Marietti, 1931 ; in 8, vii-169 p. Frs. 8.

W. Betzendörfer. *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters.* — Gotha, L. Klotz, 1931 ; in 8, vii-260 p. Mk. 12.

J. Brinktrine. *Sacramentarium Rossianum Cod. Ross. lat. 204.* — Freiburg, Herder, 1930 ; in 8, 208 p. et 3 pl. Mk. 12.

V. D. Carro. *Los Colaboradores de Vitoria. Domingo de Soto y el Derecho de Gentes.* — Madrid, Bruno, 1930 ; in 12, 189 p. Pes. 4.

M. Conte a Coronata. *Institutiones Iuris Canonici*, II. *De Rebus*. — Taurini, M. E. Marietti, 1931 ; in 8, 520 p. L. 25.

V. A. Démant. *The Just Price*. — London, S.C.M.P., 1930 ; in 12, 151 p. Sh. 4. 6.

Magistri Echardi *Quaestiones et sermo Parisienses*, ed. B. Geyer. (Flor. Patrist. 25). — Bonnae, P. Hanstein, 1931 ; in 8, 34 p. Mk. 1.50.

F. Ernst. *Papst und Jesuitengeneral*. — Bonn, A. Falkenroth, 1930 ; in 8, viii-152 p. Mk. 2.

J. Fuchs. *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*. — München, Salesian. Off, 1930 ; in 8, xi-189 p.

M. Grabmann. *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (BGPTMA 22, 1-2). — Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, xv-372 p. Mk. 19.40.

P. Hugueny, G. Théry, A. Corin. *Sermons de Tauler* II. — Paris, Desclée, 1930 ; in 8, 380 p. Fr. 20.

K. Jüssen. *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*.— Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, xii-184 pp. Mk. 9.80.

P. Lasserre. *Un conflit religieux au XII*[e] *s. Abélard contre S. Bernard*.— Paris, Artisan du Livre, 1930 ; in 12, 205 p. Fr. 12.

W. Lockton. *Divers Orders of Ministers*. — London, Longmans, Green, 1930 ; in 8, viii-254 p. Sh. 10.6.

S. Lösch. *Epistula Claudiana*. — Rottenburg a. N., A. Bader, 1930 ; in 8, 48 p. Mk. 3.60.

H. Lusseau. *Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire*. — Paris, P. Geuthner, 1930 ; in 8, xix-243 p. Fr. 40.

E. J. Martin. *A History of the Iconoclastic Controversy*. — London, S.P.C.K., 1930 ; in 8, xii-282 p. Sh. 16.

M. Meinertz, F. Tillmann. *Die gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus*.— Bonn, P. Hanstein, 1931 ; in 8, viii-169 p. Mk. 5.80, rel. 7.80.

H. Monnier. *Essai sur la Rédemption*. — Neuily s. S., « La Cause », s. d. ; in 12, 255 p. Fr. 10.

F. S. Mueller. *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis B. V. ad gloriam caelestem quoad corpus*. — Innsbruck, F. Rauch, 1930 ; in 8, 196 p.

C. Nink. *Kommentar zu Kants Kritik des reinen Vernunft*. — Frankfurt, Carolus-Druck., 1930 ; in 8, xvi-294 p. Mk. 10.50, rel. 12.

C. Nink. *Grundlegung der Erkenntnistheorie*. — Frankfurt, Carolus-Druck., 1930 ; in 8, xii-292 p. Mk. 10,50, rel. 12.

Ordo divini Officii recitandi sacrique peragendi juxta kalendarium eccl. univ. pro A. D. MCMXXXII. — Taurini, M. E. Marietti, 1931 ; in 12, 119 p. L. 3.

G. v. Putthamer. *Papst Innocenz IV*. — Münster, Helios-Verlag, 1930 ; in 8, 123 p. Mk. 6, rel. 8.

P. Schäfer. *Das Schuldbewusstsein in den Confessiones des hl. Augustinus*. — Würzbourg, Becker, 1930 ; in 8, xv-144 p. Mk. 3.50.

J. Schmid. *Matthäus und Lukas*. — Freiburg i. Br., Herder, 1930 ; in 8, xvi-364 p. Mk. 16.

D. E. Sharp. *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIIIth century*. — Oxford, University Press, 1930 ; in 8, viii-419 p. Sh. 21.

H. v. Soden. *Sakrament und Ethik bei Paulus*. — Gotha, L. Klotz, 1931 ; in 8, 77 p. Mk. 3.60.

F. Ter Haar. *De Matrimoniis mixtis eorumque remediis*. — Taurini, M. E. Marietti, 1931 ; in 8, viii-195 p. L. 11.

J. Turmel. *Histoire du diable*. — Paris, Rieder, 1931 ; in 12, 296 p. Fr. 15.

G. Wunderle. *Einführung in Augustins Konfessionen*. — Augsburg, Haas und Grabherr, 1930 ; in 8, 146 p. Mk. 7.

Octobre 1931

TABLE ALPHABÉTIQUE

n. 776-872.

TABLE SYSTÉMATIQUE DES PUBLICATIONS DOCTRINALES

Généralités.

Apologétique. Fondamentale.

Dieu.

Angélologie. Anthropologie.

Christologie. Mariologie. Culte des images.

Surnaturel. Dons du Saint-Esprit. Fins dernières.

Sacrements.

Morale.

Spiritualité. Mystique.

LIVRES REÇUS

S. ANSELMI, *Epistola de incarnatione Verbi*, éd. F. S. SCHMITT (Flor. patrist. 28). — Bonn, P. Hanstein, 1931 ; in 8, 40 p. Mk. 1.80.

S. A. AUGUSTINI, *De beata vita liber.* éd. M. SCHMAUS (Flor. patrist. 27).— Bonn, P. Hanstein, 1931 ; in 8, 23 p. Mk. 1.

Book of Exercices for the Spiritual Life, written by G. J. de Cisneros. — Monastery of Montserrat, 1929 ; in 12, 333 p.

E. Buonaiuti. *Gioacchino da Fiore, I tempi, la vita, il messagio*. — Roma, Coll. merid. editr., 1931 ; in 8, xii-258 p. L. 25.

E. Comba. *Storia dei Valdesi*.— Torrepellice, Libr. Claudiana, 1930 ; in 8, 436 p. L. 12.

English Incunabula in the John Rylands Library. Catalogue. — Manchester, University Press, 1930 ; in 4, xv-102 p. et 16 pl. Sh. 21.

A. Forest. *La structure métaphysique du Concret selon S. Thomas d'Aquin*. — Paris, J. Vrin, 1931 ; in 8, v-380 p. Frs. 40.

A. Forest. *La réalité concrète et la dialectique*. — Paris, J. Vrin, 1931 ; in 8, iii-132 p. Frs. 18.

P. Gauchat. *Cardinal Bertrand de Turre*. — Roma, chez l'auteur, 1930 ; in 8, 111 p. L. 10.

G. Hartmann. *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930 ; in 8, vi-101 p. Mk. 7.50.

R. Jolivet. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. — Paris, J. Vrin, 1931 ; in 8, viii-209 p.

J. P. Kirsch. *Die Kirche in der antiken griechische-römischen Kulturwelt*. — Freiburg, Herder, 1930 ; in 8, xix-875 p. Mk. 25.50 ; rel. 30.

B. Kurtscheid. *De lectorum ord. Min. formatione*. — Quaracchi, S. Bonaventurae, 1930 ; in 12, 52 p.

Miscellanea di studi intorno a Paolo Diacono. — Udine, Reale Deputaz. di storia patria, 1929 ; in 8, ix-145 p.

V. A. Mitchel. *The Mariology of S. John Damascene*. — Kirkwood, Maryhurst Press, 1930 ; in 12, xxviii-221 p. Dl. 1.50.

M. T. L. Penido. *Le role de l'analogie en théologie*. — Paris, J. Vrin, 1931 ; in 8, 478 p.

V. Ragusa. *Diritto ed equita*. — Modena, Soc. tip. Modenese, 1930 ; in 8, 60 p.

Richer. *Histoire de France (888-995) éditée et traduite par* R. Latouche.— Paris, H. Champion, 1930 ; in 12, xvii-303 p. Frs. 25.

St. John D. Seymour. *Irish Visions of other-World*. — London, S.P.C.K., 1930 ; in 12, 192 p. Sh. 6.

N. Santinelli. *Il beato Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica*. — Città di Castello, « Il solco », 1930 ; in 4, vii-105 p. L. 6.

P. Scherrer. *Thomas Murners Verhältnis zum Humanismus*. — Basel, Werner Riehm, 1929 ; in 8, xii-100 p.

P. Scherrer. *Zwei neue Schriften Thomas Murner*. — Basel, Werner-Riehm, 1930 ; in 8, 22 p.

J. Schuck. *Das Hohelied des hl. Bernard v. Clairvaux*. — Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 12, 133 p. Mk. 3.

H. Schwamm. *Robert Cowton über das göttliche Vorherwissen*. — Innsbruck, F. Rauch, 1930 ; in 8, iv-67 p. Mk. 2.

H. Sproemberg. *Beiträge zur Französisch-Flandrischen Geschichte. I. Alvisus, Abt von Anchin (1111-1131)*. — Berlin, E. Ebering, 1931 ; in 8, 202 p. Mk. 7.50.

G. Tangl. *Studien zum Register Innocenz' III*. — Weimar, H. Böhlaus, 1929 ; in 8, iv-97 p. Mk. 8.

L. A. Veit. *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*. — Freiburg i. Br., Herder, 1931 ; in 8, xxiii-528 p. Mk. 16.50, rel. 20.

W. Williams. *The mysticism of S. Bernard of Clairvaux*. — London, Burnes, Oates a. Washbourne, 1931 ; in 12, 114 p. Sh. 3,6.



